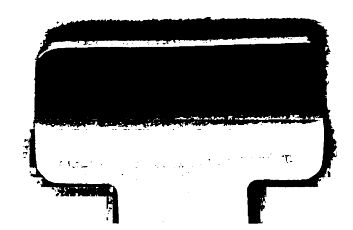

UC-NRLF
$B 44 267


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA





Philosophisch-soziologische Bücherei

Band XI

PSYCHOLOGIE UND METAPHYSIK · DIE GRUNDLAGEN DER INDUKTION

VON

J. LACHELIER

DEUTSCH VON

DR. RUDOLF EISLER



LEIPZIG 1908

VERLAG VON
DR. WERNER
KLINKHARDT

Der Sammlung zum Geleit

Das Interesse für die Philosophie ist gegenwärtig außerordentlich im Wachsen begriffen. Es hat dies u. a. darin seinen Grund, daß die für den Fortschritt der Geistesentwicklung ungemein ersprießlichen innigen Wechselbeziehungen zwischen den Einzelwissenschaften und der Philosophie, der Empirie und der Spekulation, der Forschung und der abschließenden kritischen Erkenntnis- und Lebenswertung jetzt allenthalben zur Geltung kommen.

Unter den Disziplinen, die, wenn sie schon nicht zur Philosophie im engeren Sinne gehören, mindestens angewandte Philosophie (und Psychologie) enthalten, hat sich in den letzten Jahren besonders die Soziologie, sowohl als soziale Prinzipienwissenschaft wie auch als Theorie der sozialen Einzelerscheinungen, mächtig herausgearbeitet, und auch sie begegnet wachsendem Interesse.

An beiden Geistesbetätigungen, an der Philosophie wie an der Soziologie — die schließlich in eine für das Verständnis und die aktive, ideengemäße Gestaltung des Lebens unentbehrliche Kulturphilosophie ausmünden — sind heute nicht bloß die Fachleute, sondern Vertreter aller Wissenschaften und Berufe höchlichst interessiert.

Ihren Bedürfnissen will nun die „Philosophisch-soziologische Bücherei" kräftig dienen — dem Fachmanne wie dem „Laien". Und zwar durch periodische Publikation ausgewählter Arbeiten deutscher und ausländischer Forscher, die die verschiedensten Teilgebiete der Philosophie und Soziologie umfassen und möglichst auch den Fernerstehenden zugänglich sein sollen. Insbesondere wird darauf Wert gelegt, das Publikum mit den viel zu wenig bekannten und gewürdigten, oft auch schwer zu beschaffenden Hauptwerken moderner ausländischer Autoren (wie: Guyau, Fouillée, Le Bon, Durkheim, Boutroux, Tarde, Couturat, James, Sidgwick, Giddings, J. Ward, L. Stephen usw.) in deutscher Übertragung vertraut zu machen, bezw. dem Fachmann die Arbeit zu erleichtern. Französische, englische, italienische, russische u. a. Schriften aus dem philosophisch-soziologischen Gebiet sollen berücksichtigt werden.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

Philosophisch-soziologische Bücherei
Band XI

Psychologie und :: Metaphysik ::

Die Grundlage der Induktion

Von

J. LACHELIER
Mitglied des Institutes

Nach der 5. Auflage deutsch von
DR. RUDOLF EISLER



Leipzig 1908 • Verlag von
Dr. Werner Klinkhardt



Buchdruckerei Julius Klinkhardt, Leipzig.

Vorwort des Übersetzers.

Jules Lachelier ist als Begründer des französischen Neuspiritualismus anzusehen. Von Leibniz, Kant, Fichte, Schopenhauer beeinflußt, erweist sich Lachelier doch in der Art seines Denkens als durchaus originell, und wenn auch die vorliegenden Arbeiten nicht umfangreich sind, so enthalten sie zweifellos wichtige und außerordentlich anregende Gedanken. Der durch Lachelier begründete Spiritualismus ist von dem Dualismus früherer Zeiten scharf unterschieden, von substantiellen Seelen und dergleichen findet sich darin nichts, im Gegenteil herrscht hier der Aktualismus uneingeschränkt. Der Kern der Wirklichkeit ist Geist, aber als lebendige, sich selbst setzende und objektivierende Tätigkeit, welche ihrer ureigensten Qualität nach Wille ist. Die Gesetze der Welt werden aus Forderungen des Denkens deduziert und es wird gezeigt, daß neben der Kausalität, welche eine äußere Ordnung und Einheit im Geschehen herstellt, der Zweck eine Kategorie ist, durch welche in das Sein ein innerer Zusammenhang hineinkommt. Zielstrebige Kräfte sind die Einheiten, aus welchen sich das Sein zusammensetzt; der Mechanismus ist zwar universal, aber nur die Außenseite des Weltzusammenhanges. Das Ich ist Lebenswille, der Urgrund der Welt ein freier Wille. Ein sich selbst erzeugendes „intellektuelles Bewußtsein". Es betätigt sich im denkenden Subjekt, in der Verarbeitung des Sinnlichkeitsmaterials zu einer raum-zeitlichen, objektiven Realität. Die Betonung des Zweckmoments, des Willens, der intellektuellen Formung des

Gegebenen, der aktiven Freiheit macht die Ausführungen Lacheliers auch für die deutsche Philosophie, welche teilweise in ähnlichen Richtungen sich bewegt, interessant und aktuell.

Für die Förderung, welche die vorliegende Übersetzung durch die Liebenswürdigkeit des Verfassers erfahren hat, danke ich ihm aufrichtig.

Der Übersetzer.

Die Grundlage der Induktion.



I.

Die Induktion ist jenes Verfahren, vermittelst dessen wir von der Erkenntnis der Tatsachen zur Erkenntnis der diese beherrschenden Gesetze aufsteigen. Niemand hat die Möglichkeit dieses Verfahrens in Zweifel gezogen; anderseits erscheint es aber befremdlich, daß eine Reihe von Beobachtungen raumzeitlich bestimmter Tatsachen uns genügt, um ein Gesetz aufzustellen, welches auf alle Räume und Zeiten anwendbar ist. Das sorgfältigste Experiment zeigt uns nur, wie die Erscheinungen sich bei ihrer Betrachtung miteinander verbinden; daß sie sich aber stets und überall in gleicher Weise verbinden, das lehrt es uns nicht, und dennoch behaupten wir es ohne Bedenken. Wie ist demnach eine solche Behauptung möglich, auf welchem Prinzip beruht sie? Dies ist die ebenso schwierige als wichtige Frage, deren Beantwortung wir versuchen wollen.

Die natürlichste Antwort scheint die zu sein, daß unser Geist mittelst eines logischen Prozesses von den Tatsachen zu den Gesetzen aufsteigt, der zwar nicht mit der Deduktion zusammenfällt, aber wie diese auf dem Identitätsprinzip beruht. Gewiß ist ein Gesetz nicht in einem kleineren oder größeren Teile der Tatsachen, für die es gilt, logisch enthalten, es scheint aber wenigstens in der Gesamtheit dieser Tatsachen enthalten zu sein, ja man kann sogar behaupten, es unterscheide sich in Wirklichkeit nicht von dieser Gesamtheit, deren bloßer abgekürzter Ausdruck es ist. Wäre dem

so, dann könnte die Induktion gewissen praktischen Schwierigkeiten unterliegen, theoretisch aber wäre sie das denkbar einfachste. Es würde dann in der Tat genügen, mit Aufwand großer Zeit und Geduld die vollständige Sammlung der Tatsachen jeder Art anzulegen, mit welcher zugleich jedes Gesetz vermittelst der Substitution mehrerer Ausdrücke durch einen von selbst sich bilden würde und nunmehr jeder Anfechtung entzogen wäre.

Eine solche Auffassung scheint *Aristoteles* gehabt zu haben, wenn wir uns an die berühmte Stelle in der „Analytik“ halten, wo er die Induktion in der Form eines Syllogismus darstellt. Bekanntlich besteht der gewöhnliche Syllogismus, wenigstens der der ersten Figur, in der Anwendung einer allgemeinen Regel auf einen Sonderfall. Wie soll man aber diese Regel demonstrieren, wenn sie nicht selbst in einer noch allgemeineren Regel enthalten ist? Nach *Aristoteles* tritt hier der Induktionsschluß ins Spiel, dessen Mechanismus er durch ein Beispiel darlegt. Man will beweisen, daß die gallenlosen Tiere langlebig seien; man weiß, oder glaubt zu wissen, daß der Mensch, das Pferd und das Maultier die einzigen gallenlosen Tiere sind, und zugleich, daß diese drei Tierarten langlebig sind. Demnach kann man wie folgt schließen:

Der Mensch, das Pferd und das Maultier sind langlebig.
Alle gallenlosen Tiere sind: der Mensch, das Pferd, das Maultier.
Also sind alle gallenlosen Tiere langlebig.

Dieser Schluß ist unanfechtbar und weicht bezüglich der Form nicht von den gewöhnlichen Syllogismen der ersten Schlußfigur ab, wohl aber hinsichtlich der Materie, indem hier der Mittelbegriff nicht ein universaler, sondern eine Zusammenstellung partikulärer Begriffe ist. Dieser Unterschied ist es nun gerade, was das Wesen des Induktionsschlusses ausmacht; denn dieser besteht im Gegensatze zum

Deduktionsschluß darin, aus der vollständigen Aufzählung der Sonderfälle eine allgemeine Regel zu folgern, die nur deren Zusammenfassung ist.

Welcher Art auch die Tragweite dieser Stelle sein mag, so ist es leicht, darzutun, daß die Gesetze für uns nicht das logische Ergebnis der bloßen Aufzählung der Fälle sind. Denn wir zögern nicht bloß, auf die Zukunft Gesetze auszudehnen, die nach jener Hypothese höchstens die Gesamtheit der vergangenen Tatsachen darstellen, sondern ein einziger wohl beobachteter Fall erscheint uns als hinreichende Grundlage zur Aufstellung eines Gesetzes, welches zugleich die Vergangenheit und die Zukunft umfaßt. Es gibt also keine eigentliche Folgerung aus den Tatsachen auf die Gesetze, denn die Ausdehnung der Folgerung würde, und zwar in den meisten Fällen unendlich, den Geltungsbereich der Prämissen übersteigen. Ferner ist jede Tatsache, für sich genommen, zufällig (kontingent), und eine auch noch so große Summe von Tatsachen weist stets denselben Charakter auf. Ein Gesetz hingegen ist der Ausdruck einer, wenigstens angenommenen, Notwendigkeit, d.h. es besagt, daß eine bestimmte Erscheinung einer bestimmten anderen unbedingt folgen oder sie begleiten muß, sofern wir nicht etwa eine bloße Koinzidenz für ein Naturgesetz gehalten haben. Der Schluß von den Tatsachen auf die Gesetze wäre demnach ein Schluß nicht bloß vom Besonderen aufs allgemeine, sondern auch vom Zufälligen aufs Notwendige; es ist also unmöglich, die Induktion als ein logisches Verfahren zu betrachten.

Was die Autorität des *Aristoteles* betrifft, so ist sie in diesem Punkte viel weniger entscheidend, als es zuerst erscheint. Es liegt ja auf der Hand, daß *Aristoteles* nicht ernstlich angenommen hat, der Mensch, das Pferd und das Maultier seien die einzigen gallenlosen Tiere, und auch nicht, daß es überhaupt möglich sei, die vollständige Liste der Tatsachen oder der Individuen einer bestimmten Art zu entwerfen. Der

von ihm dargestellte Schluß setzt also im Denken eine vorbereitende Operation voraus, vermöge deren wir stillschweigend entscheiden, daß eine gewisse Anzahl von Tatsachen oder Individuen als Repräsentant der ganzen Art dienen kann. Wir sehen nun einerseits, daß diese Geistesoperation die Induktion selbst ist, anderseits aber, daß sie nicht auf das Identitätsprinzip sich gründet, da dieses in absolutem Gegensatze zu dem Grundsatze steht, einige Individuen als das Äquivalent aller anzusehen. An der angeführten Stelle schweigt sich *Aristoteles* hinsichtlich dieser Operation aus, aber auf der letzten Seite der „Analytika" hat er sie mit einer Präzision, die nichts zu wünschen übrig läßt, beschrieben. „Wir nehmen," sagt er, „die Einzelwesen wahr; aber der wahre Gegenstand der Wahrnehmung ist das Allgemeine, das menschliche Wesen, nicht der Mensch namens Kallias." Nach des *Aristoteles* Bekenntnis schließen wir also nicht von den Individuen auf die Art, sondern wir sehen die Art in jedem Individuum; das Gesetz ist für uns nicht der logische Inhalt der Tatsache, sondern die Tatsache selbst, in ihrem Wesen und in der Form der Allgemeinheit erfaßt. Demnach ist des *Aristoteles* Ansicht, betreffs des Übergangs von der Tatsache zum Gesetz jener, die man ihm zuzuschreiben versucht ist, gerade entgegengesetzt.

Auf diese Weise sind wir genötigt, von dem angeführten Lösungsversuch abzustehen und anzuerkennen, daß die Induktion nicht auf dem Identitätsprinzip beruht. Dieses Prinzip ist in der Tat rein formal, d. h. es berechtigt uns zwar, das, was wir schon in einer bestimmten Form ausgesagt haben, in einer andern auszusagen, aber es bereichert in nichts den Inhalt unseres Wissens; vielmehr bedürfen wir gleichsam eines materialen Prinzips, welches der Wahrnehmung der Tatsachen das Doppelelement der Allgemeinheit und Notwendigkeit verleiht, welches den Gesetzesbegriff zu charakterisieren scheint. Wir haben nun dieses Prinzip zu bestimmen.

Das Bestehen eines eigenen Induktionsprinzips ist der

schottischen Schule nicht entgangen, aber ohne daß diese Schule dessen Charakter und Bedeutung recht erfaßt hat. „In der Ordnung der Natur,“ sagt *Reid*, „wird das Kommende wahrscheinlich dem unter ähnlichen Umständen Stattgefundenen gleichen.“ Diese These ist ungenau, das „wahrscheinlich“ ist überflüssig; denn es ist durchaus sicher, daß eine Erscheinung, die unter bestimmten Umständen aufgetreten ist, von neuem auftreten wird, wenn alle diese Bedingungen wieder vereinigt sein werden. Gewiß irrt sich das naive Bewußtsein fast ständig hinsichtlich dieser Bedingungen, und auch die Wissenschaft hat große Mühe, sie exakt zu verzeichnen; daher wird unsere Erwartung so oft enttäuscht, und wir kennen fast kein einziges Naturgesetz, das nicht eine Ausnahme erleidet. Praktisch ist die Induktion stets dem Irrtum ausgesetzt, prinzipiell aber ist sie absolut unfehlbar. Denn wäre es nicht sicher, daß die Bedingungen, welche heute das Auftreten einer Erscheinung bestimmen, sie auch noch morgen bestimmen werden, so wären die auf eine unvollkommene Erkenntnis dieser Bedingungen sich stützenden Voraussagungen nicht einmal wahrscheinlich. Glücklicher ist *Royer-Collard*, wenn er die Induktion auf zwei Urteile gründet, deren eines die Stabilität, deren anderes die Allgemeinheit der die Welt beherrschenden Gesetze aussagt. Aber kaum hat er dieses Doppelprinzip aufgestellt, so trübt oder vielmehr zerstört er es durch den sonderbaren Kommentar, mit dem er es begleitet. Denn nach ihm sind diese beiden Urteile an sich weder notwendig noch evident; die Konstanz und Allgemeinheit der Naturgesetze ist für uns eine Tatsache, an die wir glauben, weil sie besteht, nicht aber, weil ihre Nichtexistenz unsinnig oder unmöglich wäre. Wer garantiert uns aber dann das Bestehen dieser Doppeltatsache? Die allgemeine Erfahrung oder vielleicht eine der zu erklärenden vorangehende Induktion? Nein, antwortet *Royer-Collard*, unsere eigene Natur. Schwerlich kann man sich eine größere Begriffsverwirrung vorstellen. Unsere

Natur kann uns nicht a priori eine Erfahrungstatsache offenbaren. Nun gibt es für uns außer der Erfahrung und den Tatsachen nur Vernunftwahrheiten, deren Gegenteil absolut unmöglich ist. Ein Urteil, das nicht empirisch und doch nicht notwendig ist, ist demnach eine wahre Mißgeburt, die im menschlichen Intellekt nirgends vorkommt. *Reid* scheint an seinem eigenen Prinzip zu zweifeln, *Royer-Collard* aber versäumt es nicht, selbst das Verdammungsurteil über das seinige auszusprechen.

Ein hervorragender Gelehrter hat in unserer Zeit das Grundaxiom der Induktion formuliert, indem er erklärt, bei den Lebewesen wie bei den anorganischen Körpern seien die Existenzbedingungen jedes Phänomens in absoluter Weise determiniert. Dies ist ebenso richtig als präzis und macht es vollkommen begreiflich, wie unser Geist von den Tatsachen zu den Gesetzen fortschreiten kann; denn wenn jeder Vorgang unter absolut konstanten Bedingungen auftritt, so ist es klar, daß man nur zu wissen braucht, welches diese Bedingungen in einem Falle sind, um damit zugleich zu wissen, welche es in allen sind. Nur müssen wir vielleicht zwei Arten von Naturgesetzen unterscheiden: die einen beziehen sich auf sehr einfache Tatsachen, wie das Gesetz von der Balancierung zweier gleicher und einander entgegengesetzter Kräfte; die anderen wiederum sagen mehr oder weniger komplexe Beziehungen zwischen den Erscheinungen aus, wie das Gesetz von der Erzeugung des Ähnlichen durch Ähnliches bei den Lebewesen. Nichts ist in der Tat weniger einfach als die Fortpflanzung des Lebens, und sicher erfordert die Erzeugung eines neuen Wesens das Zusammenwirken einer außerordentlichen Menge physiochemischer Prozesse; ebenso sicher ist es, daß diese Prozesse nicht stets auf die gleiche Weise statthaben, da manchmal Mißgeburten auftreten. Wüßten wir nun bloß dies a priori, daß dieselben Erscheinungen unter denselben Bedingungen auftreten, so müßten wir uns mit der Behauptung begnügen, daß das

Produkt jeder Zeugung seinen Erzeugern ähneln wird, wenn alle erforderlichen Bedingungen vereinigt sein werden. Da wir aber im Gegenteil in absoluten Wendungen aussagen, daß das Ähnliche ähnliches zeuge, so setzen wir offenbar infolge eines andern Prinzips voraus, daß alle diese Bedingungen in Wirklichkeit, wenigstens in der Mehrzahl der Fälle, vereinigt sind. Dieses zweite Prinzip ist es, was *Claude Bernard* in der Physiologie gewissermaßen personifiziert hat, indem er es leitende oder organische Idee (idée directrice ou organique) nannte; es erscheint aber als für die Wissenschaft des Anorganischen ebenso unentbehrlich wie für die organischen Wissenschaften. Denn es gibt kein chemisches Gesetz, welches nicht bei den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen, deren Beziehungen es ausdrückt, die Wirksamkeit unwahrnehmbarer Phänomene voraussetzt, deren Mechanismus uns völlig unbekannt ist; und wenn wir glauben, dieser Mechanismus werde stets die gleichen Wirkungen hervorbringen, dann nehmen wir in der Natur ein Ordnungsprinzip an, welches sozusagen auf die Erhaltung der chemischen Arten ebenso bedacht ist wie auf die der Organismenarten. Der Begriff des Naturgesetzes scheint demnach, mit Ausnahme einer kleinen Zahl elementarer Gesetze, auf zwei gesonderten Prinzipien zu basieren: eines, vermöge dessen die Erscheinungen Reihen bilden, in welchen die Existenz des Vorangehenden das Nachfolgende determiniert, und eines, kraft dessen diese Reihen ihrerseits wieder Systeme bilden, in welchen die Idee des Ganzen die Existenz der Teile bestimmt. Nun ist eine Erscheinung, die eine andere, der sie vorhergeht, determiniert, das, was man zu allen Zeiten eine bewirkende Ursache genannt hat, und ein Ganzes, welches die Existenz seiner eigenen Teile verursacht, ist nach *Kant*, die wahre Definition der Zweckursache. So könnte man denn kurz sagen, die Möglichkeit der Induktion beruht auf dem Doppelprinzip der bewirkenden und der Zweckursachen.

Bisher begnügten wir uns mit der Aufsuchung des Prin-

zips, vermöge dessen wir von der Erkenntnis der Tatsachen zu jener der Gesetze übergehen. Nun, da wir es gefunden zu haben glauben, handelt es sich darum, festzustellen, daß dieses Prinzip keine Illusion ist und uns eine wahre Erkenntnis der Natur verschaffen kann, kurz, es muß der Konstatierung des Tatsächlichen der Rechtsnachweis folgen. Die Begründung eines Prinzips ist ein Unterfangen, das wirklich kühn erscheinen kann und woran uns die Schottische Psychologie keineswegs gewöhnt hat. Man sagt, nicht ohne Schein von Berechtigung, die Beweise können nicht ins Unendliche gehen, wir müssen schließlich doch zu einer gewissen Zahl von absolut ursprünglichen Wahrheiten gelangen, welche das Wesen unseres Geistes selbst bilden und die sich uns kraft ihrer Evidenz aufdrängen. Aber, abgesehen von der Schwierigkeit, die man stets gegenüber der Bestimmung der Anzahl der ursprünglichen Wahrheiten empfunden hat, welches Recht haben wir denn, zu behaupten, ein absolut beweisloser Satz sei ein Prinzip, welches die Konstitution des Denkens und der Objekte zum Ausdruck bringt, nicht ein bloßes Vorurteil, ein Ergebnis der Erziehung oder Gewohnheit? Es wird auf die Unmöglichkeit, das Gegenteil dieser Wahrheiten zu denken, hingewiesen; aber es ist noch die Frage, ob diese Unmöglichkeit zur Natur der Dinge gehört oder auf der subjektiven Verfassung unseres Geistes beruht, und die Skeptiker der Gegenwart antworten mit Recht, es habe eine Zeit gegeben, da niemand denken konnte, daß die Erde sich um die Sonne dreht. Gewiß ist es absurd, anzunehmen, daß die Grundsätze sich in andere, allgemeinere, ihnen zum Beweise dienende Sätze auflösen lassen, denn entweder geht diese Auflösung ins Unendliche, und die Demonstration der Grundsätze wird niemals vollendet, oder aber sie führt zu einer gewissen Anzahl unableitbarer Sätze, die dann die wahren Prinzipien sein werden. Es ist aber nicht nötig, daß alle Beweisführung vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, denn auch wenn eine Erkenntnis die allgemeinste,

die es gibt, ist, bleibt stets noch die Erklärung, wie diese Erkenntnis sich in unserem Geiste findet, und der Nachweis, daß sie das Wesen der Dinge treu darstellt. Nun gibt es nur ein Mittel zur gleichzeitigen Beantwortung dieser beiden Fragen, nämlich das Eingeständnis, daß unser Geist nicht mit Allgemeinheiten und Abstraktionen beginnt, und die Aufsuchung des Ursprungs unserer Erkenntnisse in einem oder mehreren konkreten, einzelnen Akten, vermittelst welcher das Denken sich selbst konstituiert, indem es unmittelbar die Wirklichkeit erfaßt. Entweder ist unsere gesamte Wissenschaft nur ein Traum, oder aber die Prinzipien, auf denen sie sich aufbaut, sind der Ausdruck einer Tatsache, nämlich der Existenz des Denkens selbst. In dieser Tatsache, nicht in einem ursprünglichen Axiom müssen wir das Prinzip zu finden suchen, auf welchem die Induktion beruht.

Es erübrigt jetzt noch, zu wissen, worin dieser erste Schritt besteht, mittelst dessen das Denken mit der Wirklichkeit in Verbindung tritt. Wir können ihn uns, scheint es, nur in zweifacher Weise vorstellen, da die moderne Philosophie nur zwei Definitionen der Wirklichkeit selbst anerkennt. Entweder besteht die Realität ausschließlich aus Erscheinungen, und alle Erkenntnis ist in letzter Linie Empfindung, oder aber die Realität ist irgendwie in Erscheinungen und in gewisse Wesenheiten gegliedert, die übersinnlich sind; dann muß die menschliche Erkenntnis zugleich mit der sinnlichen Anschauung der Phänomene und mit einer Art intellektueller Anschauung jener Wesenheiten einsetzen. Wir werden demnach behufs Ableitung des Induktionsprinzips der Reihe nach von der eigentlichen Erfahrung und von der Anschauung der Dinge an sich ausgehen, und nur dann, wenn keiner der beiden Wege uns zum Ziele führen wird, werden wir uns für berechtigt halten, einen dritten einzuschlagen.

II.

Wir brauchen nicht selbst eine empirische Ableitung des Prinzips der Induktion zu versuchen, da *J. Stuart Mill* in seinem „System der Logik“ sie unternommen hat; da wir es nicht für möglich halten, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, begnügen wir uns mit einer Prüfung derselben. Schon jetzt ist anzuerkennen, daß das Unternehmen, einen Satz, der als Grundsatz sich gibt, auf die sinnliche Erfahrung zu basieren, bei aller Gewandtheit *Mills* doch wenig Aussicht auf Erfolg besaß. Aber die, wenn auch unzulängliche, Ableitung eines Prinzips ist wertvoller und verrät einen philosophischeren Geist als der Mangel jedweder Ableitung.

Übrigens ist es leicht, zu erraten, daß das von *Mill* demonstrierte Prinzip nicht genau jenes ist, das wir weiter oben formulierten, und daß es nicht genau dieselben Elemente und Merkmale aufweist. Streng genommen, dürfte in der empirischen Philosophie ebensowenig von bewirkenden wie von Zweckursachen die Rede sein. Denn wenn uns die Sinne nicht lehren, daß eine Erscheinungsreihe auf ein Ziel gerichtet ist, so zeigen sie uns auch um nichts mehr, daß jedes Glied dieser Reihe auf das folgende irgendwelchen Einfluß ausübt. Es ist also ganz natürlich, daß *Mill* bezüglich der Finalität, die wir in den Erscheinungen zu finden glaubten, absolutes Stillschweigen bewahrt; aber in welchem Sinne kann er sagen, eine Erscheinung sei die Ursache der nachfolgenden, und wie kann er die Induktion auf

das, was er das Gesetz der universalen Kausalität nennt, gründen? Hier besteht ein recht sonderbares Kompromiß zwischen den Forderungen seines Systems und den wissenschaftlichen Tendenzen seines Denkens. Denn einerseits verwirft er als Illusion jeden Begriff einer notwendigen Verknüpfung und demzufolge auch wahrer Kausalität; anderseits trägt er kein Bedenken, den Ausdruck und in gewissem Maße auch die Sache beizubehalten, indem er eine Ordnung absolut konstanter Sukzession zwischen den Erscheinungen annimmt, welche in der Tat den unbeugsamsten Determinismus konstituiert. Er schrickt auch nicht vor der Übertragung der Herrschaft dieses Determinismus auf das menschliche Wollen zurück, fügt aber zugleich hinzu, er greife in nichts die Willensfreiheit an, da die Ursachen unserer Handlungen diesen konstant vorhergehen, ohne sie real zu beeinflussen. Was nun die Kennzeichen des Induktionsprinzips anbelangt, so gab es offenbar nichts in der Erfahrung, was ihm dartun konnte, daß jede Erscheinung einen unveränderlichen Vorgänger haben muß, und sein Gesetz der universalen Kausalität konnte nur der Ausdruck einer Tatsache sein. Aber ob nun Tatsache oder Gesetz: was sollen wir von der Allgemeinheit denken, die ihm *Mill* zuschreibt? Hier finden wir ein zweites Kompromiß, welches noch viel befremdlicher ist als das erste, ein Kompromiß zwischen den Bedürfnissen der Wissenschaft und der Logik des Empirismus. Das Kausalitätsgesetz gilt nicht nur für unser Planetensystem, sondern auch für die Sterngruppe, zu der unsere Sonne gehört; es wird nicht bloß in hunderttausend, sondern allem Anscheine nach auch noch in hundert Millionen Jahren gelten; jenseits dieser Grenzen aber könnte es wohl der Fall sein, daß es das Schicksal der Spezialgesetze erleidet, deren Basis es ist, und daß, wie *Mill* ausdrücklich bemerkt, die Erscheinungen sich regellos folgen. Eine Ordnung der Sukzession, zufälliger Art und auf die Erscheinungen beschränkt, auf die unser Denken begründetermaßen sich erstrecken kann, das ist schließlich

alles, was im Prinzip liegt, dessen Ableitung wir jetzt zu prüfen haben.

Diese Ableitung ist, dem Anscheine nach wenigstens, sehr einfach. Unmittelbar sind uns nur Tatsachen gegeben, und das einzige Mittel, aus diesen Tatsachen die allgemeinen Wahrheiten, die sie enthalten können, herauszulösen, ist die Induktion; das Prinzip der Induktion muß also selbst das Resultat einer Induktion sein, ohne daß deswegen ein Zirkelbeweis zu befürchten ist. Zwei Arten Induktionen gibt es: die wissenschaftliche Induktion, durch welche eine einzige wohl konstatierte Tatsache zum Gesetz erhoben wird, und welche augenscheinlich voraussetzt, daß jede Tatsache Ausdruck eines Gesetzes ist; und die gemeine Induktion durch einfache Aufzählung der Fälle, welche nichts voraussetzt, und die demnach sehr wohl zur Grundlage des Prinzips dienen kann, welches wiederum die erstere zu rechtfertigen vermag. Allerdings ist diese zweite Art der Induktion seit *Bacon* als ein wertloses Verfahren aufgegeben worden, und gewiß verdient sie keinerlei Vertrauen, sobald es sich um spezielle Naturgesetze handelt; denn hier ist die Aufzählung niemals vollständig und hundert günstige Fälle schließen nicht die Möglichkeit von hundert konträren Fällen aus. Anders steht es aber um das Gesetz der universalen Kausalität. Da es nicht einen Fall gibt, auf den es nicht anwendbar ist, so hat es seit Menschengedenken keinen einzigen Fall gegeben, der nicht zu seiner Erhärtung oder Dementierung gedient hat, und da es durch alle Fälle ausnahmslos bestätigt und durch keinen einzigen widerlegt worden ist, so beruht es auf einer vollständigen Aufzählung und besitzt eine unanfechtbare Gewißheit.

Ist diese Ableitung nicht zirkelhaft, so enthält sie doch wenigstens eine so offenbare petitio principii, daß man es wohl bedenken muß, bevor man sie einem so durchdringenden Geiste wie *Mill* zuschreibt. Die Aufzählung der Fälle, wird gesagt, ist für die einzelnen Naturgesetze niemals voll-

ständig; ist sie es aber in höherem Maße für das allgemeine Kausalitätsgesetz? Kann man zunächst versichern, dieses Gesetz sei auch nur innerhalb der so engen Grenzen menschlicher Erfahrung niemals widerlegt worden? Haben nicht nach *Mill* selbst die Menschen lange Zeit an eine Art partieller und intermittierender Herrschaft des Zufalls geglaubt? Jedenfalls kann aber die in Rede stehende Aufzählung sich nur auf das Vergangene beziehen; nun handelt es sich aber vor allem darum, ob das Kausalitätsgesetz für die Zukunft gilt, da dieses Gesetz als Grundlage der Induktion dienen soll und die Induktion praktisch in einem Schluß vom Vergangenen aufs Zukünftige besteht. Wir konstatieren heute eine Sukzessionsbeziehung zwischen zwei Erscheinungen und wollen wissen, ob dieselbe Beziehung auch morgen statthaben wird. Ja, sagt man uns, denn die Erscheinungen haben bisher eine unveränderliche Sukzessionsfolge eingehalten. Woher weiß man aber, daß sie sie noch morgen befolgen werden? Und wenn die einzelnen Naturgesetze erst durch das allgemeine Kausalitätsgesetz legitimiert werden müssen, in welchem höheren Gesetz wird man den Rechtsgrund dieses Gesetzes selbst suchen?

Aber wir fassen *Mills* Gedanken nicht richtig auf; er kann nicht glauben, die Folgerung vom Vergangenen auf die Zukunft, die in jedem Sonderfall an sich selbst unberechtigt und unmöglich ist, werde möglich und berechtigt kraft einer allgemeinen Regel, die selbst auf einem derartigen Schlusse beruht. Er ist vielmehr überzeugt, daß der Mensch spontan und ohne Mithilfe eines Prinzips induziert. Ausdrücklich erklärt er, daß das Kausalitätsgesetz, weit entfernt, in unserem Geiste den einzelnen Naturgesetzen vorauszugehen, diesen folgt und sie voraussetzt; diesen Gesetzen selbst verdankt es nach ihm die Autorität, deren es zu ihrer Rechtfertigung bedarf. Die spontanen Induktionen, welche den ersten Menschen die Regelmäßigkeit der gewöhnlichsten Erscheinungen eingab, flößten ihnen in der Tat nur eine

mäßige Zuversicht ein; sie glaubten, ohne dessen recht sicher zu sein, daß jedes Feuer brennt, und jedes Wasser löscht, und als sie darauf kamen, alle diese provisorischen Gesetze unter einem gemeinsamen Titel zu vereinigen, glaubten sie, ohne dessen noch mehr sicher zu sein, daß die Erscheinungen überhaupt Gesetzen unterliegen. Aber ihre Zuversicht wuchs natürlich in dem Maße, als die Erfahrung das Ergebnis ihrer ersten Induktionen bestätigte, und jede Tatsache, welche ein spezielles Gesetz bestätigte, sprach dadurch zugunsten des Kausalitätsgesetzes, welches solchermaßen ebenso viele günstige Zeugnisse für sich allein erwarb als alle übrigen insgesamt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß dieses Gesetz schließlich eine absolute Sicherheit erlangte, während die anderen durch sich selbst es nur zu einem mehr oder minder hohen Grade von Wahrscheinlichkeit brachten, und es ist ebenso einfach, daß diese Gewißheit gewissermaßen auf jedes Einzelgesetz, dessen Zusammenfassung und Sanktion das Kausalitätsgesetz ist, zurückstrahlte. Das Prinzip der Induktion beruht demnach weder auf einer unfruchtbaren Anhäufung vergangener Tatsachen noch auf einem System von Gesetzen, welche bereits sich selbst genügen können, sondern es ist das letzte Wort einer spontanen Induktion, deren Resultate, welche isoliert mehr oder weniger wahrscheinlich sind, gewiß werden, sowie sie sich in ein einziges verdichten; es ist der Schlußstein, welcher den Bau der Wissenschaft zugleich krönt und stützt.

So verstanden, enthält die Theorie *Mills* weder einen Zirkel noch eine petitio principii, aber sie läuft auf zwei willkürliche Annahmen hinaus, deren zweite noch dazu widerspruchsvoll ist. Zunächst ersieht man nicht, wie das Resultat der spontanen Induktion, sei es auch hinsichtlich der einzelnen Naturgesetze wahrscheinlich, gewiß werden kann, wenn es sich um das allgemeine Kausalitätsgesetz handelt. Dieses Gesetz, wird gesagt, beherrscht so viele Vorgänge und wird demnach ebenso oft von der Erfahrung bestätigt,

wie die übrigen Gesetze zusammen. Angenommen auch, daß die Wahrscheinlichkeit der Induktion proportional dem Erfolg wächst, so wird doch die Anzahl der günstigen Fälle für das Kausalitätsgesetz stets endlich sein und wird es demnach niemals die unendliche Distanz überschreiten lassen, welche die Wahrscheinlichkeit von der Gewißheit scheidet. Es ist äquivok, zu behaupten, dieses Gesetz gelte für alle Fälle, denn damit kann offenbar nur die Vergangenheit gemeint sein; damit dies alle Fälle uneingeschränkt betreffen kann, dürfte es keine zukünftigen Tatsachen und demzufolge auch keine Induktion mehr geben. Ferner ist zu fragen: Was ist jene spontane Induktion, und welche Stelle nimmt sie in einem System ein, wo die Erfahrung als die einzige Quelle unserer Erkenntnis gilt? Ist es denn dasselbe, die Bewirkung einer Erscheinung beobachten und urteilen, dieselbe Erscheinung werde unter den gleichen Umständen wieder auftreten? Das ist aber nicht alles: angenommen, die Menschen hätten von der ersten Beobachtung an (— denn die hundertste lehrt uns in dieser Sache nicht mehr als die erste —) mit Recht vom Vergangenen aufs Zukünftige geschlossen, wie kommt es, daß dieser Schluß zunächst nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß war? Entweder enthielt ihr Bewußtsein zur Zeit jener ersten Beobachtung nichts als die Wahrnehmung einer äußeren Tatsache, und diese Wahrnehmung hatte nichts an sich, was ihnen auch nur die geringste Vorwegnahme der Zukunft eingeben konnte, oder aber sie fügten zu dieser Wahrnehmung den offenbar aus ihrem eigenen Vorrat entnommenen Begriff einer dauernden Verbindung der Erscheinungen, und dieser Gedanke besaß, wie alle apriorischen Urteile, eine absolute Geltung, welche die späteren Erfahrungsresultate weder steigern noch vermindern konnten.

Es gibt wohl einen Weg, allen diesen Inkonsequenzen zu entgehen, aber da dieser Weg in dem Werke *Mills* nicht ausdrücklich angezeigt ist, so können wir ihn bloß vor-

schlagen, ohne zu wissen, ob der berühmte Autor ihm zustimmen würde. Nehmen wir zunächst an, daß die spontane Induktion nicht ein von unserem Denken über die objektive Sukzession der Erscheinungen gefälltes Urteil, sondern eine subjektive Disposition unserer Einbildungskraft ist, sie in der Reihenfolge, in der sie unsere Sinne erregten, zu reproduzieren, so kann man, ohne die Grenzen des Empirismus zu überschreiten, zugeben, daß diese zuerst rein potentielle Disposition unter dem Einfluß unserer ersten Wahrnehmungen sich entfaltet, und man begreift zugleich, daß sie, anfangs schwach, durch die konstante Ordnung gestärkt wird, in der sich alle diese Wahrnehmungen abspielen. Nehmen wir ferner an, daß für uns die Wahrscheinlichkeit in einer mächtigen Gewohnheit der Einbildungskraft besteht und die Gewißheit in einer unüberwindlichen Gewohnheit, dann hat der Übergang der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit seinerseits nichts Unbegreifliches, vorausgesetzt, daß man dem Wort „unüberwindlich" nicht einen zu absoluten Sinn gibt, und daß man gesteht, daß unser Glaube an die universale Kausalität, der sich auf eine ungeheure Menge gleichförmiger Eindrücke stützt, auf die Dauer durch den wiederholten Anstoß gegensätzlicher Eindrücke erschüttert werden könnte. Diesmal hat also die Logik nichts zu sagen, aber was wird aus der Wissenschaft, d.h. aus der objektiven Erkenntnis der Natur? *Mill* wird erklären, er anerkenne nicht die gewöhnliche Unterscheidung zwischen der Natur und unserem Bewußtsein, d. h. zwischen dem System unserer Wahrnehmungen und einem System von Dingen an sich. Aber was in seiner Lehre die Natur vertritt, sind unsere aktuellen Wahrnehmungen, nicht die Spuren, die sie in unserer Einbildungskraft hinterlassen; diese Wahrnehmungen, nicht deren Erinnerungsbilder sind es, deren Verknüpfung die Wissenschaft festzustellen und deren Wiederkunft sie vorauszusehen hat. Folgt nun daraus, daß wir die Gewohnheit angenommen haben, die Erinnerungsbilder unserer verflossenen Wahrnehmungen in einer

gewissen Reihenfolge zu assoziieren, daß unsere zukünftigen Wahrnehmungen sich in derselben Ordnung folgen müssen? Diese innere Natur, deren Ablauf sich nicht durch das Spiel unserer Einbildungskraft regelt, entgeht sie uns nicht in derselben Weise wie die äußere Natur, an die man gewöhnlich glaubt? Und ist nicht das Resultat dieser Theorie der reine Skeptizismus, der alle begründete Voraussicht aufhebt und uns nur eine mechanische Klugheit, gleich der der Tiere, läßt?

Übrigens ist es, mag *Mill* wollen oder nicht, gewiß, daß dieser Skeptizismus die natürliche, immer wieder erwachsende Frucht des Empirismus ist. Ist die Natur für uns nur eine grundlose Reihe von Eindrücken ohne Verknüpfung, so können wir sie zwar feststellen oder besser erleiden, sowie sie auftreten, aber wir können ihr künftiges Erscheinen weder voraussagen noch erdenken. Was der Empirismus unser Denken im Gegensatze zur Natur nennt, ist bloß ein Inbegriff abgeblaßter Eindrücke, die sich selbst überleben, und das Geheimnis der Zukunft in demjenigen suchen, was nur das wesenlose Bild des Vergangenen ist, heißt soviel wie im Traume erraten wollen, was uns im Wachen widerfahren soll. Wir wollen die Induktion auf eine sichere Basis stellen; suchen wir diese nicht länger in einer Philosophie, welche die Negation der Wissenschaft ist.

III.

Es ist sonderbar, daß die Schule *Cousins* allgemein das Prinzip der Induktion als ursprünglich und unableitbar betrachtet hat, denn die Lehre dieser Schule betreffs der Substanzen und Ursachen gab ihr, scheint es, ein leichtes Mittel zu dessen Erklärung an die Hand. In der Tat, wenn die Erscheinungen durch Wesen, welche dem Wandel des sinnlichen Daseins entzogen sind, getragen und erzeugt werden, was ist natürlicher, als daß wir in dem gleichförmigen Wirken dieser Wesenheiten den Grund der konstanten Sukzession der Phänomene suchen? Und was kann mehr befriedigen als die Anknüpfung des Prinzips, welches die Basis der Wissenschaft bildet, an jenes, welches als Basis der Metaphysik und als das oberste Gesetz des Denkens gilt?

In dieser Schule wird das Induktionsprinzip gewöhnlich dahin formuliert, daß es eine Naturordnung gibt, ohne daß man aber stets einen genügend präzisen Begriff dieser Ordnung hat. Will man wirklich sagen, daß die elementaren Erscheinungen, welche das verborgene Gewebe der Dinge zusammensetzen, sich vermöge eines festen Mechanismus verketten, mag dieser Mechanismus die äußere, erscheinende Ordnung der Natur aufrechterhalten oder umstoßen? Oder will man im Gegenteil sagen, die Natur sei genötigt, die Harmonie der Wesen, den Unterschied der Arten, die Organisation, das Leben aufrecht zu erhalten, welche Mittel zur Erreichung dieses Zweckes sie auch wählt? Liegt, kurz gesagt,

die Ordnung in den Mitteln oder in den Resultaten? Diese Frage wird nicht mehr in Schwebe sein, wenn man bereit ist, die Idee dieser Ordnung an die Lehre von den Substanzen und Ursachen zu knüpfen. In der Tat wird allgemein geglaubt, daß die Zahl dieser Wesenheiten jener der konstanten Erscheinungsgruppen, welche wir Wesen nennen, und für welche sie zugleich ein Prinzip der Einheit und des Wirkens sind, gleichkommt. Ihre Funktion besteht also nicht darin, jede Erscheinung mittels des Bandes einer blinden Notwendigkeit zu verketten, sondern vielmehr darin, mehrere Reihen von Erscheinungen nach einem Gesetz der Übereinstimmung und Harmonie zu koordinieren; sind es schon nicht Zweckursachen im Sinne von *Aristoteles* und *Kant*, so sind es doch wenigstens Ursachen, welche im Hinblick auf Ziele wirken. Die Auffassung der Weltordnung ist also in dieser Lehre ausschließlich teleologisch. Wenn es nun den Menschen vor allem darauf ankommt, auf die Regelmäßigkeit der mehr oder weniger komplizierten Erscheinungen, an die ihre Erhaltung gebunden ist, zählen zu können, so ist es im Gegenteil das eigentliche Ziel der Wissenschaft, das, welches sie gegenwärtig eifriger als je verfolgt, die elementaren Bedingungen dieser Erscheinungen zu bestimmen. Sie hat daher ein Prinzip nötig, das ihr mehr das Verhältnis der Ursachen zu den Wirkungen als das der Mittel zu den Zwecken garantiert, ein Prinzip mehr der Notwendigkeit als der Harmonie. Ist jedes wahrnehmbare Objekt das Werk eines Dinges an sich, das seine Weisheit zu dessen Erhaltung gebraucht, so genügt es, durch eine oberflächliche Beobachtung die gewöhnlichen Ergebnisse dieser verborgenen Arbeit festzustellen, aber es ist sinnlos, durch eine Reihe von Experimenten einen Mechanismus von Erscheinungen zu verfolgen, der nur geeignet wäre, sie zu hemmen, und in dem sogar die Unterscheidung individueller Wesen verschwände. Das Prinzip der Weltordnung ist demnach, so verstanden, die formale Verurteilung der eigentlichen Wissenschaft.

Wie unzulänglich auch dieses Prinzip sein mag, es ist von Interesse, zu untersuchen, ob ihm die Metaphysik der Schule, die es vertreten hat, wenigstens eine feste Grundlage bietet. Die Schwierigkeit besteht nicht in der Ableitung des Begriffs der universalen Ordnung aus dem der Dinge an sich, denn obwohl dieser letztere ziemlich vag ist, so ist doch alles, was man betreffs der Seins- und Wirkungsweise dieser Dinge zu wissen vermeint, so sehr geeignet, den Bestand einer äußeren Naturordnung zu erklären, daß man versucht ist, darin mehr eine sinnreiche Hypothese als ein durch sich selbst gewisses Prinzip zu erblicken. Aber so wird es nicht aufgefaßt, und man betrachtet die Existenz der Dinge an sich als den Angelpunkt und fast als das Gesamtgebäude der Metaphysik. Sehen wir also, wie der Beweis dafür geliefert wird und ob diese Existenz überhaupt bewiesen werden kann.

Das einfachste, wenn schon nicht das sicherste Verfahren besteht darin, zugunsten dieser Existenz das Zeugnis des gesunden Menschenverstandes anzurufen. Können wir, wird zuweilen gesagt, eine Eigenschaft, die nicht in einer Substanz ihren Träger hat, ein Geschehen, das nicht durch eine Ursache bestimmt ist, denken? Gewiß nicht; aber wir wollen wissen, was eben der gesunde Menschenverstand unter einer Ursache oder Substanz versteht. Jedermann glaubt, daß ein Geruch von einem riechenden Körper herrührt, und daß ein Geschmack einem schmackhaften Objekt angehört, aber wir würden einen philosophischen Spekulationen fernstehenden Menschen höchlichst in Erstaunen setzen, wenn wir ihm versicherten, dieser Körper, der seine Empfindung erregt und seiner Kraftanstrengung Widerstand leistet, sei selbst nur eine oberflächliche Modifikation einer unsichtbaren und ungreifbaren Wesenheit. Für das naive wie für das wissenschaftliche Bewußtsein ist „Substanz“ synonym mit Materie, und der Glaube, daß alle Realität materiell ist, ist bei den meisten Menschen so tief ein-

gewurzelt, daß höchstens ethische oder religiöse Gründe sie dazu bestimmen können, bei der menschlichen Seele eine Ausnahme zu machen. Was das Wort „Ursache“ betrifft, so bedeutet es für sie eine Erscheinung, welche eine andere determiniert; sie teilen nicht die *Mill'sche* Anschauung, die zwischen den Erscheinungen nur ein Sukzessionsverhältnis ohne wirklichen Einfluß anerkennt, sind aber noch weiter von der Annahme entfernt, daß die Phänomene kraft geheimnisvoller, mit einer Art Zauberstab ausgerüsteter Wesen erscheinen oder verschwinden. Die Beispiele, die man heranzieht, sprechen selbst gegen diese Lehre. Denn, wenn ein Mensch ermordet worden ist, so sucht das Gericht die unmittelbare Ursache dieses Ereignisses in der Bewegung einer durch einen Arm gezückten Waffe und verirrt sich nicht in die Verfolgung einer Wesenheit, zu deren Erreichung zu geringe Aussicht bestände. Wollte man es wagen, den gesunden Menschenverstand die Sprache *Kants* reden zu lassen, so könnte man sagen, er glaubt fest an die phänomenalen Substanzen und Ursachen, aber nicht im Geringsten an Noumena.

Verzichtet man auf die Befragung des gesunden Menschenverstandes in einer Frage, die ihm nach allem fremd ist, so scheint nur die Annahme zu erübrigen, daß wir die Substanzen und Ursachen vermittelst einer der sinnlichen analogen unmittelbaren Intuition kennen, denn sagen, wir kennen sie, weil wir sie kennen, und nicht erklären, auf welche Weise, heißt gestehen, daß wir davon nichts wissen und nichts zu sagen haben. Haben wir von diesen Wesenheiten keinerlei Anschauung, so haben wir von ihnen auch keinen Begriff, und das Wort, das sie bezeichnet, ist völlig sinnlos; die Behauptung ihrer Existenz selbst ist ohne Grundlage, und die Notwendigkeit, auf die man sich beruft, kann nur subjektiver und fiktiver Art sein. Überlassen wir der Schottischen Schule jene in der Luft schwebenden Wahrheiten, die sich dem Geiste vermöge einer vorgeblichen Evidenz

aufdrängen. Vielleicht hat man es deswegen für nutzlos gehalten, das Prinzip der universalen Ordnung auf ein Prinzip von ebenso wenig sicherer Grundlage zurückzuführen, weil die Lehre von den Substanzen und Ursachen bei uns zu lange diese abstrakte Form bewahrt hat. Anderseits ist zuzugeben, daß die Anschauung, auf die man ebenso sich berufen hat, uns bislang keine sehr präzisen Begriffe von der Natur dieser Wesenheiten und von der Weise ihres Wirkens verschafft hat. Alles, was man über diesen letzteren Punkt weiß, ist, daß sie sich entfalten oder offenbaren, d. h. soviel, wie, daß sie den Grund der sinnlichen Erscheinungen enthalten. Nicht bloß, daß ihr Wesen noch unbekannt ist, sogar ihre Anzahl ist so schlecht bestimmt, daß sehr oft die Wörter „Substanz“ und „Ursache“ in der Einzahl gebraucht werden, als ob eine Erscheinung von der allgemeinen Idee der Ursache produziert werden könnte, oder als ob alle Erscheinungen die unmittelbare Wirkung einer einheitlichen und unendlichen Ursache wären. Lehrt uns aber die Intuition nichts über die Substanz und die Ursache einer gegebenen Erscheinung, so ist sie noch weniger geeignet, uns zu lehren, daß jedes Phänomen eine Substanz und eine Ursache haben muß; denn sie kann sich nur auf ein bestimmtes Objekt beziehen, und die Intuition eines Prinzips ist, abgesehen von aller aktuellen Anwendung, eine contradictio in adiecto. Die Existenz eines Dinges an sich wäre für uns, könnten wir sie wahrnehmen, nur eine besondere, zufällige Tatsache, und wenn alle diese Dinge sukzessiv oder zugleich unserem geistigen Blicke sich darböten, so würde uns diese Erfahrung von besonderer Art nur eine allgemeine Tatsache, nicht eine notwendige Wahrheit enthüllen. Umsonst versucht man also, die Metaphysik auf das, was man das Substanzprinzip und Ursachprinzip nennt, zu basieren; denn wenn die Erkenntnis der Dinge an sich intuitiv ist, so kann sie nicht die Form eines Prinzips annehmen, und ist sie es nicht, so kann sie auf keine objektive Geltung Anspruch erheben.

Der spätere Einfluß von *Maine de Biran* hat in der Schule *Cousins* eine vermittelnde Theorie gezeitigt, die, wie wenigstens geglaubt wird, ebenso weit von einem abstrakten Dogmatismus und von dem, was man den Empirismus der reinen Vernunft nennen könnte, sich entfernt hält. Nach dieser Theorie und im Gegensatze zur ursprünglichen Lehre der Schule erfassen wir nicht durch Schließen, sondern unmittelbar eine Substanz und eine Ursache, die wir selbst sind, und die Funktion der Vernunft beschränkt sich darauf, dieser ursprünglichen Erkenntnis die Form der Allgemeinheit und Notwendigkeit zu geben, indem sie uns offenbart, daß die uns fremden Erscheinungen nicht weniger einer Substanz und Ursache bedürfen als diejenigen, deren Urheber wir sind. Aber mag nun das Verfahren der Vernunft primär oder sekundär sein, so ist es gleichermaßen erforderlich, die Berechtigung desselben darzutun, und wenn man fragt, mit welchem Rechte wir die Existenzbedingungen einiger Erscheinungen auf alle ausdehnen, so wird man stets auf die Idee, sei es eines Wissens ohne aufzeigbaren Ursprung, sei es einer Anschauung, die jener ähnlich ist, welche als das ausschließliche Privileg des Bewußtseins gilt, hinweisen müssen. Anderseits lassen sich betreffs der Realität oder wenigstens bezüglich des Geltungsbereiches dieses Privilegs manche Bedenken erheben, und es ist, ohne den ursprünglichen Charakter des Ich-Begriffes zu bestreiten, statthaft, sich zu fragen, ob uns das Bewußtsein eine Substanz und Ursache im bestimmt philosophischen Sinne, d. h. ein von den inneren Vorgängen unterschiedenes Ding an sich vorführt. Man scheint übrigens nicht recht davon überzeugt zu sein, da man fortfährt, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele mittelst Argumente zu verteidigen, welche diese Hypothese, wäre sie bewahrheitet, durchaus unnötig machen würde. Ist es unbestreitbar, daß das Ich alle im Bewußtsein sich darstellende Verschiedenheit in seiner Einheit konzentriert und in seiner Identität verknüpft, so ist es vielleicht berech-

tigt, in dieser Einheit und Identität nur die formalen Bedingungen des Bewußtseins selbst, nicht aber die Attribute einer Substanz zu erblicken, welche deren Dasein erklären und deren Dauer garantieren soll. Ebenso wenig unterliegt es einem Zweifel, daß unsere Handlungen frei und unmittelbar aus unserem Willensvermögen entspringen; und wenn anderseits, wie *Leibniz* und *Kant* meinen, die Sukzession unserer Innenzustände Gesetzen unterliegen, die um nichts weniger streng gelten als die der physischen Vorgänge, so müssen wir wohl zugeben, daß wir in unserem Innern ebenso wenig wie außen die Spur jener absoluten Initiative finden, welche die Tätigkeit einer übersinnlichen Ursache zu charakterisieren scheint. Zugegeben aber, wir hätten das Bewußtsein einer solchen Initiative, muß man die von uns unterschiedenen Ursachen nach diesem Muster denken, und können wir das Amt der Aufrechterhaltung der Naturordnung Wesenheiten, welche eine absolute Freiheit besitzen, zutrauen?

Eine letzte und tiefe Modifikation der Lehre von den Substanzen und Ursachen besteht in der Ersetzung beider Ausdrücke durch das Wort „Kraft" und in der Behauptung, wir nehmen mittelst einer Art Spezialsinnes unmittelbar den Konflikt unserer Kraft mit den fremden Kräften wahr. Die konstatierte Tatsache ist gewiß, aber ebenso sicher ist es, daß man sich mit der Konstatierung einer Tatsache begnügt, und daß man auf die Darlegung eines Prinzips verzichtet. Denn der Sinn, von dem die Rede ist, lehrt uns wohl, daß unsere Bewegung durch eine Kraft hervorgebracht wird und läßt uns sogar indirekt das Wirken einer andern Kraft in dem Widerstande, den jene erfährt, erkennen, aber er ist offenbar nicht imstande, uns zu lehren, daß alle in der Welt erfolgenden Bewegungen durch analoge Kräfte hervorgebracht oder gehemmt werden. Spricht man ferner von den Kräften als von Dingen an sich, so stellt man sich darunter irgend welche geistige Wesen vor, deren jedes die Funktion hat, einem lebenden Körper oder einer anorganischen Masse

die Bewegung zu erteilen, eine Annahme, die nicht bloß grundlos, sondern auch durch die Erfahrung durchaus widerlegt wird. Wir können wohl sagen, ein bewegter Himmelskörper wird von einer einzigen Kraft beseelt, aber es ist absurd, sich diese Kraft als ein einfaches und unteilbares Wesen vorzustellen, denn wenn dieser Himmelskörper in mehrere Stücke zerfällt, deren jedes sich für sich bewegt, so ist man wohl genötigt, anzuerkennen, daß die Totalkraft, die jenen beseelte, in ebensoviele Partialkräfte zerfallen ist, als bewegte Teile bestehen. Wir wissen, daß unsere Muskelkraft sich unter dem Einfluß unseres Willens in einer einzigen Anstrengung konzentrieren kann, aber wir wissen nicht, ob sie von einem einzigen Mittelpunkt ausgeht, oder vielmehr, wir wissen mit Bestimmtheit das Gegenteil; denn während ein Teil dieser Energie unserer Leitung untersteht, kann ein anderer Teil in irgend welchen Gliedern konvulsive Bewegungen erzeugen, die an sich von den willkürlichen Bewegungen nicht verschieden sind. So berechtigt uns nicht bloß nichts zur Behauptung, daß das All ein Kräftesystem ist, sondern die Existenz unserer eigenen Kraft ist in dem Sinne, den man ihr gibt, eine unhaltbare Fiktion; die Kraft ist um nichts mehr ein Ding an sich als die Ausdehnung, von der sie übrigens untrennbar ist, und die spezifische Empfindung, die uns deren Gegenwart versichert, führt uns nicht einen Schritt aus dem Bereich der Erscheinungen heraus. Wenn man sich darauf beschränkt, zu sagen, daß die Erscheinungen ein den Sinnen unzulängliches Substrat haben, und uns von diesem Substrat keinen bestimmten Begriff gibt, so steht es uns wenigstens frei, ihn nach Gefallen zu denken, oder vielmehr wir werden fast unweigerlich dahin gedrängt, den Typus desselben in unserem eigenen Denken zu suchen. Glaubt man im Gegenteil, dieses Substrat in jeder Willensanstrengung unmittelbar zu erfassen, dann erklärt man ohne Umschweif, daß die Tendenz zur Bewegung aus sich selbst entspringt; die phantastischen Wesenheiten,

in welchen man sie zu realisieren suchte, schwinden sogleich, und wir stehen schließlich vor einem bloßen Phänomen, das sich selbst und zugleich alle anderen Phänomene erklären soll. Eine Metaphysik, die ihren Stützpunkt in der Erfahrung sucht, ist nahe daran, zugunsten der Physik zu abdizieren.

Die Theorie der Substanzen und Ursachen und jene, welche außerhalb der Reihe der Erscheinungen nichts anerkennt, scheitern demnach gleicherweise an dem Problem der Induktion, aber aus verschiedenen Gründen. Der Empirismus bemüht sich vergebens, ein Prinzip auf den festen, aber zu engen Boden der Erscheinungen zu basieren; die gegenteilige Lehre wiederum baut, um dem Prinzip eine breitere Basis zu geben, ins Leere hinein und erreicht nur, daß sie ein Bedürfnis des Geistes feststellt, indem sie es zu befriedigen vermeint. Die Substanzen und Ursachen sind nur ein Desiderat der Naturforschung, ein Name für die unbekannten Gründe, welche die Weltordnung aufrecht erhalten, die Angabe eines Problems, die ein rhetorisches Kunststück in eine Lösung verwandelt. Von den beiden Wegen, die wir bisher eingeschlagen haben und zwischen welchen unsere Wahl beschlossen schien, hat uns keiner zum Ziele geführt. Gibt es noch einen dritten, und wo finden wir ihn?

IV.

Wie verfänglich diese Frage auch auf den ersten Blick erscheint, so können wir doch nicht lange zaudern, denn wir haben durchaus nur einen Standpunkt einzunehmen. Außerhalb der Erscheinungen und mangels Wesenheiten, die zugleich von den Erscheinungen und vom Denken unterschieden sind, bleibt nur das Denken selbst. Im Denken und seiner Beziehung zu den Erscheinungen müssen wir also jetzt die Grundlage der Induktion suchen. Bevor wir jedoch an eine Lösung dieser Art herangehen, wollen wir versuchen, einen scharfen Begriff davon zu geben und die Bedenken, welche sich dagegen erheben könnten, zu verscheuchen.

Nur in dreifacher Weise lassen sich Prinzipien rechtfertigen, denn es gibt auch nur drei Weisen, die Wirklichkeit und den Akt, mittelst dessen unser Geist zu ihr in Beziehung tritt, zu denken. Zunächst kann man mit *Hume* und *Mill* annehmen, daß alle Realität Erscheinung ist, und alle Erkenntnis in letzter Linie Empfindung; dann wären die Prinzipien, sofern in dieser Hypothese überhaupt von solchen die Rede sein kann, bloß die allgemeinsten Resultate der allgemeinen Erfahrung. Man kann ferner mit der *Schottischen* Schule und der Schule *Cousins* annehmen, daß die Erscheinungen nur die Manifestation einer übersinnlichen Welt von Wesenheiten sind, und dann muß die Hauptquelle unserer Erkenntnis eine Art intellektueller Anschauung sein, die uns in Einem die Natur dieser Wesenheiten und die Wirkung,

die sie auf die sinnlich wahrnehmbare Welt ausüben, offenbart. Es gibt aber noch eine dritte Hypothese, welche *Kant* in die Philosophie eingeführt hat und die mindestens in Betracht gezogen zu werden verdient. Sie besteht in der Behauptung, daß, was immer auch die geheimnisvolle Grundlage der Erscheinungen sein mag, die Ordnung ihrer Sukzession ausschließlich durch die Bedürfnisse unseres eigenen Geistes bestimmt ist. In dieser Hypothese ist die höchste unserer Erkenntnisse weder eine Empfindung noch eine intellektuelle Anschauung, sondern eine Reflexion, mittelst welcher das Denken seine eigene Natur und sein Verhältnis zu den Phänomenen unmittelbar erfaßt; aus diesem Verhältnis können wir die Gesetze ableiten, die es ihnen aufzwängt, und die nichts anderes sind als die Prinzipien.

Vielleicht sagt man, diese Hypothese sei absurd und hebe sich selbst auf, da jede Erscheinung nicht so vielen Gesetzen gehorchen kann als es Geister gibt; aber darauf ist leicht zu erwidern, daß wir hier in den Geistern nur die Denkfähigkeit ins Auge fassen, welche nach dem Urteil aller bei jedem dieselbe ist. Nimmt man in der Tat an, die Prinzipien existieren an sich und außerhalb jedes Bewußtseins, so setzt man gleichzeitig voraus, alle Geister, oder wenigstens alle, die mit uns eine Welt bewohnen, seien gleicherweise zu deren Erkenntnis fähig; es wird also ihrer Allgemeinheit kein Abbruch getan, wenn man ihre Grundlage in der Fähigkeit selbst sucht, vermöge deren wir sie kennen. Wie kann man aber, wird ferner gesagt, leugnen, daß die Existenz der Prinzipien unabhängig von unserer Erkenntnis ist, oder wie kann man annehmen, das Denken könne in gewissem Maße die Natur seiner Gegenstände modifizieren? Zweifellos liegt darin nichts Unmögliches, daß ein Prinzip oder ein Ding im allgemeinen außerhalb jeder Gemeinschaft mit unserm Geiste existiert, aber man wird uns wenigstens einräumen, daß wir davon nichts wissen können, denn ein Ding beginnt erst dann für uns da zu sein,

sobald unser Geist in Beziehung zu ihm tritt. Wir unserseits geben gern zu, daß die Existenz der Prinzipien unabhängig ist von unserer aktuellen Erkenntnis, und daß sie nicht aufhören, wahr zu sein, wenn wir sie nicht mehr innerlich anerkennen. Aber dazu ist nur nötig, daß es einen Grund gibt, der uns bestimmt, sie jedesmal, wo wir an sie denken, anzuerkennen, ob nun dieser Grund in unserem eigenen Erkenntnisvermögen oder in bewußtseinstranszendenten Dingen liegt. Endlich behaupten wir nicht, das Denken könne die Natur der Gegenstände als gegebener in willkürlicher Weise verändern, sondern wir nehmen nur an, daß die Gegenstände bloß dadurch, daß sie für uns da sind, eine Beschaffenheit besitzen, welche die Ausübung des Denkens möglich macht. Es bleibt freilich noch die Frage übrig, ob das Denken ein leeres Vermögen ist, welches unterschiedslos durch alle Arten von Inhalten erfüllt werden kann, oder ob unsere Erkenntnis der Phänomene ihrerseits eine oder mehrere bestimmte Bedingungen voraussetzt. Aber man kann wenigstens nicht leugnen, daß in dem letzteren Falle für alle Erscheinungen, mit denen wir es zu tun haben, diese Bedingungen die festesten Gesetze konstituieren müssen.

Aber die von uns vorgeschlagene Hypothese ist nicht bloß an sich zulässig, sie ist sogar die einzig zulässige, weil sie allein es begreiflich macht, wie wir die objektiven Bedingungen der Existenz der Erscheinungen a priori erkennen können. Es läßt sich in der Tat wohl von angeborenen Erkenntnissen reden, die sich unserem Geiste in allgemeiner und notwendiger Form darstellen, aber es läßt sich nicht beweisen, daß diese Erkenntnisse sich auf Objekte beziehen, und daß sie wahre Erkenntnisse, nicht leere Träume sind. Die Annahme einer Art prästabilierter Harmonie zwischen den Denkgesetzen und den Gesetzen der Wirklichkeit ist nur eine Zirkelerklärung, denn wie können wir wissen, daß unsere Erkenntnisse naturgemäß mit ihren Gegenständen übereinstimmen, wenn wir nicht schon die Natur dieser Gegenstände

gleichzeitig mit der unseres Geistes kennen? Man muß dann auf die unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit rekurrieren, deren objektive Geltung wenigstens niemand bestreiten wird; aber ob nun diese Anschauung auf bloße Erscheinungen oder auf Dinge an sich geht, es ist in jedem Falle gewiß, daß sie nicht als Grundlage von Prinzipien, d. h. von allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen dienen kann. Dinge an sich, die für uns ein Gegenstand der Anschauung würden, wären in Wahrheit selbst nur Erscheinungen ihrer selbst; wir könnten zwar sagen, was sie im Moment ihres Erscheinens sind, aber es könnte nicht mehr die Rede davon sein, was sie stets und überall sind, noch, besonders, was sie sein müssen. Sind aber die Bedingungen der Existenz der Erscheinungen die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst, dann ziehen wir uns leicht aus dieser heiklen Alternative. Denn einerseits können wir diese Bedingungen absolut a priori bestimmen, da sie aus der Natur unseres Geistes selbst hervorgehen, anderseits können wir nicht bezweifeln, daß sie sich auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen, da es für uns außerhalb dieser Bedingungen weder Erfahrung noch Gegenstände gibt.

Inwiefern gibt uns nun diese Hypothese, wenn wir sie noch so nennen dürfen, im Besondern Rechenschaft vom Prinzip der Induktion? Wir glaubten, dieses Prinzip in zwei gesonderte Gesetze auflösen zu müssen: das eine, wonach jede Erscheinung einer Reihe angehört, in der die Existenz jeden Gliedes jene des folgenden bestimmt, und das andere, demzufolge jede Erscheinung in einem System enthalten ist, wo die Idee des Ganzen die Existenz der Teile bestimmt. Diese beiden Gesetze sind es, die es aufzustellen gilt, indem gezeigt wird, daß ohne sie das menschliche Denken nicht möglich wäre. Wir beginnen mit dem ersten.

Die erste Bedingung der Möglichkeit des Denkens ist augenscheinlich die Existenz eines Subjekts, das sich von jeder unserer Empfindungen unterscheidet; denn wären diese

Empfindungen allein, so würden sie völlig mit den Erscheinungen verschmelzen, so daß nichts bliebe, was wir unser Ich oder unser Denken nennen könnten. Die zweite ist die Einheit dieses Subjekts in der Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen, sowohl der gleichzeitigen als der aufeinanderfolgenden; denn ein Denken, das mit jeder Erscheinung entstehen und vergehen würde, wäre für uns nur eine Erscheinung mehr, und wir bedürften eines neuen Subjekts, um alle diese zerstreuten und flüchtigen Gedanken zur Einheit des wahren Denkens zu bringen. Wie können nun diese beiden Bedingungen erfüllt werden, oder wie sollen wir uns die Einheit des denkenden Subjekts und die Beziehung desselben zur Mannigfaltigkeit seiner Gegenstände vorstellen? Werden wir sagen, dieses Subjekt ist eine Substanz, von welcher die Erscheinungen oder wenigstens die Empfindungen, die sie uns darstellen, Modifikationen sind? Nein, denn gemäß dem Begriff, den wir in der Regel von den Substanzen haben, manifestieren sie sich nur durch ihre Modifikationen und können sich folglich von ihnen nicht wie ein Subjekt von einem Objekt unterscheiden. Werden wir sagen, wir sind für uns selbst eine Erscheinung, oder besser, ein dauernder Akt, der Akt der Willensanstrengung, die durch ihre Dauer wie durch ihren aktiven Charakter zu den passiven und flüchtigen Modifikationen unserer Sinnlichkeit in Gegensatz tritt? Nein, denn diese Anstrengung, die sich nach jedem Erwachen, oder vielmehr in jedem Augenblick erneuert, und die vielleicht nur ein Bündel von Aktionen ist, die jede Muskelfaser gesondert ausübt, bietet nicht den Charakter absoluter Einheit dar, der uns für das Erkenntnissubjekt unentbehrlich schien. Werden wir endlich die Einheit des Subjekts in der Einheit eines in sich selbst zurückgebogenen Denkens suchen, das sich selbst außerhalb der Zeit und jeder Sinnesmodifikattion betrachtet? Diese Hypothese genügt vielleicht mehr als die vorangehenden den beiden oben genannten Bedingungen, aber sie scheint noch weniger eine dritte Bedingung

zu erfüllen, die gleichwohl von den beiden andern untrennbar ist. Wir haben in der Tat festgestellt, daß Empfindungen ohne Subjekt und ohne Band für sich allein keinerlei Erkenntnis konstituieren können, aber augenscheinlich besteht die Erkenntnis auch nicht in der isolierten Tätigkeit eines in sich beschlossenen, seinen Empfindungen gewissermaßen fremd gegenüberstehenden Subjekts. Es ist nicht genug, auf eine mehr oder minder plausible Weise zu erklären, wie wir uns unserer eigenen Einheit bewußt sein können, man muß zugleich auch dartun, wie diese Einheit sich, ohne zu zerfallen, in der Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen entfaltet und so ein Denken bildet, das nicht bloß ein Denken seiner selbst, sondern auch ein Denken der Welt ist. Dies ist nun offenbar unmöglich, wenn das denkende Subjekt sich selbst durch einen besonderen, von aller Empfindung unabhängigen Akt gegeben ist. Denn nicht bloß kann dieser einfache und permanente Akt an sich nichts mit den auf die Erscheinungen sich beziehenden vielfachen und sukzessiven Akten gemein haben, sondern wir haben auch keinen Grund zur Annahme, daß zwei einander so fremde Funktionen von demselben Geist ausgeübt werden. Das Denken steht also vor seinem eigenen Sein wie vor einem unlösbaren Rätsel, denn es kann nur bestehen, wenn unsere Empfindungen sich in einem von ihnen verschiedenen Subjekt vereinigen, und ein sich so unterscheidendes Subjekt scheint eben dadurch unfähig zu ihrer Vereinigung.

Gleichwohl gibt es einen Weg, dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es kann auch nur einen einzigen Weg dazu geben, nämlich die Annahme, daß die Einheit, die uns in unseren Augen konstituiert, nicht die eines Aktes, sondern die Einheit einer Form ist, und daß sie, anstatt zwischen unseren Empfindungen ein äußerliches und künstliches Band zu stiften, aus einer Art natürlicher Affinität und Kohäsion dieser Empfindungen selbst resultiert. Nun können die natürlichen Beziehungen zwischen unseren Empfindungen nur die

der Erscheinungen sein, denen sie entsprechen. Die Frage, wie alle unsere Empfindungen sich in einem einzigen Denken vereinigen, ist daher genau dieselbe Frage, wie alle Erscheinungen ein einziges Universum bilden. Gewiß ist diese letzte Einheit leichter anzunehmen als zu begreifen, denn wie können mehrere Dinge, deren eines nicht das andere ist und deren eines auf das andere folgt, dennoch nur ein einziges bilden? Warum sind eine Unendlichkeit von Erscheinungen, deren jede einen unterschiedenen Platz in Raum und Zeit einnimmt, in unseren Augen die Elemente einer einzigen Welt und nicht ebenso viele einander fremde Welten? Etwa, weil diese Stellen, so unterschieden sie auch voneinander sind, alle einer einzigen Zeit und einem einzigen Raum zugehören? Aber was hindert uns zu sagen, daß der Raum mit jedem der Körper oder vielmehr der ihn erfüllenden Atome aufhört und neu ersteht, und daß die Zeit bei jedem Wechsel der von ihr gemessenen Bewegungen erstirbt und wiedergeboren wird? Raum und Zeit sind trotz der vollkommenen Gleichartigkeit ihrer Teile nicht an sich eine Einheit, sondern im Gegenteil eine absolute Mannigfaltigkeit, und die ihnen zugeschriebene Einheit kann, weit entfernt als Grundlage der Welteinheit zu dienen, selbst nur auf der inneren Verbindung der sie erfüllenden Erscheinungen beruhen. Die Frage geht nun dahin: worin besteht diese Verbindung? Unter diesem Ausdrucke können wir, scheint es, nur eine Ordnung der Sukzession und Begleitung denken, vermöge deren die Stelle jeder Erscheinung in Zeit und Raum im Verhältnis zu der aller anderen bezeichnet werden kann. Doch ist auch die Einheit, die aus einer solchen Ordnung resultiert, nur eine tatsächliche Einheit, deren Bestand durch nichts gesichert ist, und wir können nicht einmal sagen, daß bloße Raum- und Zeitverhältnisse eine wahre Einheit zwischen den Erscheinungen stiften, insofern diese Verhältnisse jeden Augenblick wechseln können und die Existenz jeder Erscheinung nicht bloß unterschieden, sondern auch unabhängig von der an-

deren bleibt. Nicht also in einer zufälligen Verbindung, sondern in einer notwendigen Verknüpfung werden wir schließlich die gesuchte Einheit finden können; denn wenn das Auftreten einer Erscheinung nicht das bloße konstante Zeichen, sondern auch der bestimmende Grund einer andern ist, dann sind diese beiden Existenzen nur noch zwei unterschiedene Momente einer einzigen, die sich fortsetzt, indem sie sich aus der ersten in die zweite Erscheinung umwandelt. Weil alle gleichzeitigen Erscheinungen, wie *Kant* sagt, in universeller Wechselwirkung stehen, bilden sie ein einziges Reich der Wirklichkeiten und sind sie für uns Gegenstände eines einzigen Denkens. Und weil jeder dieser Zustände in gewissem Maße eine neue Form des vorhergehenden ist, können wir sie als die aufeinanderfolgenden Epochen einer einzigen Geschichte betrachten, welche die Geschichte des Denkens und der Welt zugleich ist. Alle Erscheinungen sind also dem Gesetze der bewirkenden Ursachen unterworfen, weil dieses Gesetz die einzige Grundlage ist, die wir der Welteinheit zuweisen können, und weil diese Einheit ihrerseits die oberste Bedingung der Möglichkeit des Denkens ist.

Aber das Gesetz der bewirkenden Ursachen macht nicht nur unsere Erkenntnis der Erscheinungen möglich, es ist auch die einzige Erklärung, die wir hinsichtlich ihrer objektiven Existenz geben können, und diese Existenz bietet folglich eine neue Begründung derselben dar.

Wir können nicht ernstlich bezweifeln, daß die sinnlich wahrnehmbaren Dinge an sich existieren und fortdauern, nachdem wir sie wahrzunehmen aufgehört haben; anderseits begreifen wir nicht, was eine Farbe ohne ein sie perzipierendes Auge, ein Ton ohne ein ihn vernehmendes Ohr, kurz eine sinnliche Erscheinung außer aller Modifikation unserer Sinnlichkeit sein kann. Man hat die Existenz der materiellen Welt dadurch festzustellen gesucht, daß man sie gewissermaßen völlig in die Erscheinung des Widerstandes konzentrierte. Aber diese Erscheinung ist auf das, was man

treffend den Kraftsinn genannt hat, ebenso bezogen wie die anderen Sinnesqualitäten auf die übrigen Sinne, und wenn jener das Privilegium hat, uns die Unterscheidung unseres eigenen Leibes von den fremden Körpern zum Bewußtsein zu bringen, so hat er doch sicherlich nicht jenes, sich selbst zu überdauern oder uns zu garantieren, daß diese Körper und unser Leib weiter existieren, wenn wir kein Bewußtsein ihrer Berührung mehr haben. Man kann bei Gefahr, sich selbst nicht zu verstehen, sagen, daß die Existenz nicht eigentlich den Erscheinungen, sondern Substanzen, welchen sie inhärieren, zukommt. Aber entweder gesteht man dann den Skeptikern zu, daß die Erscheinungen mit unseren Wahrnehmungen verschwinden, und dann braucht man nicht an ihrer Stelle die Erhaltung von Wesenheiten, die für uns einfach nicht da sind; oder aber man nimmt mit der Allgemeinheit an, daß die sichtbare Sonne nichts von ihrem Glanze verliert, wenn sie untergeht, und dann ist es recht gleichgültig, ob ihre Scheibe für sich selbst existiert oder auf einer unsichtbaren Wesenheit beruht. Vielleicht versteht man unter der Substanz der Sonne nicht eine von der sichtbaren Sonne unterschiedene Wesenheit, sondern die dauernde Existenz, die der Sonne selbst zugeschrieben wird und die man von dem flüchtigen Eindruck derselben auf die Sinne sondern will; aber man steht dann vor eben der Schwierigkeit, die zu bewältigen war und die darin besteht, zu begreifen, wie eine bloße Erscheinung für sich selbst und unabhängig von aller Wahrnehmung bestehen kann. Übrigens würde man bei genauerem Zusehen finden, daß niemand ernstlich an eine solche Existenz glaubt; denn wenn wir von einer Erscheinung sprechen, die sich unabhängig von jedem Wahrnehmenden abspielt, so entkleiden wir sie entweder der Form, in der sie sich gewöhnlich unseren Blicken darbietet, oder wir werden selbst, unserer eigenen Voraussetzung zum Trotz, zu den imaginären Zuschauern. Man könnte demnach, scheint es, sich auf die Anerkennung beschränken, daß die Erschei-

nungen, oder, was für uns auf das Gleiche hinausläuft, unsere eigenen Wahrnehmungen außer ihrer aktuellen noch eine Art potentielle Existenz besitzen, d. h. daß auch dann, wenn wir sie nicht erleben, wir sie doch erleben könnten, wenn die entsprechenden raum-zeitlichen Bedingungen dazu gegeben wären. Man könnte sogar mit *Leibniz* annehmen, daß keine Erscheinung jemals absolut außerhalb unseres Bewußtseins liegt, und daß nicht bloß die kleinsten oder die entferntesten Teile des Alls uns sich in unbemerkbaren Perzeptionen darstellen, sondern auch, daß Vergangenheit und Zukunft uns in gewissem Maße gegenwärtig sind, sei es vermittelst der Spuren der vergangenen Wahrnehmungen, die sich mit unseren aktuellen Perzeptionen vermischen, sei es durch den Keim der künftigen Perzeptionen, welchen ein durchdringenderer Blick in ihnen zu entdecken vermöchte. Man würde so, um einen Ausdruck, auf den *Leibniz* Wert legte, zu gebrauchen, aus unserem Geiste eine Welt im kleinen machen und sich ebensosehr von dem gemeinen Vorurteil, welches die Sinnendinge jenseits unserer Wahrnehmung stellt, wie von dem skeptischen Paradoxon entfernen, welches außer den ausgeprägtesten und gröbsten Empfindungen nichts anerkennt.

Selbst wenn man es zustande bringt, auf solche Weise die Sinnenwelt zu einer Art Existenz zu verhelfen, muß man gestehen, daß diese Existenz noch ganz subjektiv und in Relation zu unserer individuellen Empfindlichkeit ist. Nun kann man aber nicht leugnen, daß der gesunde Menschenverstand bemüht ist, nicht bloß die wahrnehmbaren Dinge von unseren aktuellen Wahrnehmungen zu sondern, sondern auch, sie von uns ganz abzulösen und ihnen eine absolute, von uns unabhängige Existenz zu sichern. Sollen wir mit *Leibniz* sagen, es gibt eine Unendlichkeit von Geistern, die dieselbe Welt von ebenso vielen verschiedenen Gesichtspunkten aus vorstellen? Aber Geister, welche Körper vorstellen, sind nicht Körper, und da wir es nur mit unseren

eigenen Vorstellungen zu tun haben, wie können wir nicht etwa beweisen, nein, nur mutmaßen, daß es andere Geister außer uns gibt? Welches System auch angenommen wird, niemals können wir aus uns heraus; wir müssen uns also entweder in einen subjektiven Idealismus einschließen, der dem Skeptizismus recht verwandt ist, oder in uns selbst eine Grundlage finden, welche zugleich das Dasein der Sinnenwelt und die Welt der fremden Geister zu tragen vermag. Was kann es nun in uns geben, was nicht von uns abhängt, und was eine von der unsrigen unterschiedene Existenz vorstellt oder vielmehr konstituiert? Es sind nicht die Erscheinungen selbst, die für uns bloße Wahrnehmungen sind, nicht ihr Zusammen im Raum und ihre Aufeinanderfolge in der Zeit, denn Raum und Zeit scheinen nur Formen unseres Wahrnehmens zu sein, und es ist uns jedenfalls unmöglich, zu erweisen, daß sie etwas anderes sind. Wenn aber die Stellung jeder Erscheinung in Raum und Zeit uns durch die ihr vorangehenden oder sie begleitenden so bestimmt zu sein scheint, daß wir sie im Denken nicht daraus entfernen können, so ist diese notwendige Bestimmung zweifellos etwas von uns Verschiedenes, denn es drängt sich uns auf und widersteht allen Launen unserer Einbildungskraft. Man wird vielleicht sagen, diese Notwendigkeit liege in uns, und sie stehe ebenso in Beziehung zu unserem Denken wie die Erscheinungen selbst zu unserer Sinnlichkeit. Nun, man zeige uns doch ein Dasein oder eine Wahrheit, die von aller Relation zu unserem Denken frei ist; inzwischen möge man uns gestatten, zu sagen, daß wir als Individuen nur der Inbegriff unserer Empfindungen sind, und daß eine Notwendigkeit, von welcher unsere Wahrnehmungen als solche keine Rechenschaft zu geben vermöchten, eben dadurch eine von der unsrigen so unterschiedene Existenz darstellt, als man es nur vernünftigerweise verlangen kann. Nicht weil wir gewisse Erscheinungen nacheinander wahrnehmen, verketten sie sich notwendig, sondern im Gegenteil: weil sie sich in

einer notwendigen Ordnung entfalten müssen, stellt unsere Sinnlichkeit diese Ordnung von dem ihr gemäßen Gesichtspunkt dar; und sobald wir anerkennen, daß die Reihe unserer Wahrnehmungen nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Notwendigkeit ist, begreifen wir wenigstens die Möglichkeit einer Unendlichkeit analoger Ausdrücke, welche ebenso vielen möglichen Betrachtungsweisen des Universums entsprechen. Die notwendige Bestimmtheit aller Phänomene ist also für uns die Existenz der materiellen Welt selbst und zugleich die einzige Grundlage, die wir für die Existenz der fremden Geister haben. Und wenn man trotz allem es vorzieht, beweislos absolute Existenzen außer uns anzunehmen, so läßt sich leicht zeigen, daß man hierbei mehr zu verlieren als zu gewinnen hat. Die Annahme solcher Existenzen ist in der Tat an sich nicht unmöglich; fragen wir aber, was dieselben für uns sind, so findet man, daß sie, da sie außer uns liegen, uns nur durch irgend einen Eindruck gegeben sein können, den sie in unserem Geiste erregen. Sie werden uns also nur als eine Modifikation unseres Ichs erscheinen und werden absolut subjektiv werden, eben weil man ihre absolute Objektivität fordert. Ein Sein ist für uns nur dann objektiv, wenn es an sich gegeben ist, und es kann uns an sich nur gegeben sein, wenn es irgendwie aus dem Zentrum unseres Seins entquillt. Der gesunde Menschenverstand hat die Wahl zwischen dem subjektiven Idealismus *Humes* und dem objektiven Idealismus *Kants.*

Wenn ferner das Gesetz der bewirkenden Ursachen unsere Erkenntnis der Erscheinungen und zugleich die diesen von uns zugeschriebene Existenz erklärt, so hat dies darin seinen Grund, weil die beiden Dinge innig miteinander verknüpft sind und in Wahrheit nur eines bilden. Es ist in der Tat das Wesen des Denkens, die Existenz seiner Gegenstände zu begreifen und zu behaupten, und es ist augenscheinlich, daß, für uns wenigstens, ein Ding nur deshalb existiert,

weil es zu den Denkobjekten gehört. Aber das Denken ist für sich selbst nichts außerhalb der Notwendigkeit, welche das Sein der Phänomene konstituiert; wie könnte es denn ein Bewußtsein davon haben, wäre es davon substantiell verschieden, und wie soll man sich diese Notwendigkeit selbst anders vorstellen als eine Art blinden, in den Dingen verbreiteten Denkens? Wir wissen weder, was das Sein eines Dinges an sich sein kann, noch, welches Bewußtsein wir in einem andern Leben von uns haben können. Aber in dieser phänomenalen Welt, dessen Zentrum wir bilden, sind Denken und Sein nur zwei Namen für die universale und ewige Notwendigkeit.

V.

Das Gesetz der bewirkenden Ursachen entspringt nicht bloß a priori dem Verhältnis des Denkens zu den Erscheinungen, sondern es ermöglicht uns seinerseits, mittels einer neuen Deduktion das Wesen der Erscheinungen selbst zu bestimmen.

Die Gesetze müssen offenbar auf die Erscheinungen anwendbar sein, da sie sonst bedeutungslos wären, und diese Anwendung kann nur durch einen einfachen Geistesakt stattfinden, welcher jedes Gesetz denkt, indem er die von diesem beherrschten Erscheinungen erfaßt. Soll aber dieser Akt wahrhaft einfach sein, so muß er ein und dasselbe in zwei verschiedenen Formen erfassen: das Gesetz darf nur der abstrakte Ausdruck der Erscheinungen, die Erscheinungen wiederum nur der konkrete Ausdruck des Gesetzes sein. Nun kann diese Korrespondenz zwischen den Erscheinungen und den Gesetzen in zweierlei Weise stattfinden: entweder ist der Gesetzesgedanke durch die Wahrnehmung der Erscheinungen bestimmt, oder es muß sich umgekehrt die Wahrnehmung der Erscheinungen nach dem Begriff der Gesetze regeln. Das erstgenannte Verfahren schlagen wir ein, wenn wir z. B. sagen, die Wärme dehnt die Körper aus, denn dann sagen wir nur in allgemeiner Weise aus, was uns die Sinne schon in einem oder mehreren Einzelfällen vorgeführt haben. Anders verhält es sich jedoch bezüglich der universalen Verkettung der Ursachen und Wirkungen; hier denken wir das Gesetz, bevor wir die Erscheinungen wahrgenommen haben,

und diese letzteren haben in gewissem Sinne die Funktion, uns die sinnliche Wahrnehmung des ersteren zu liefern. Wir müssen also mitten in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine sie verknüpfende Einheit erfassen, und da die Erscheinungen eine Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit sind, so muß diese Einheit die Einheit einer raum-zeitlichen Mannigfaltigkeit sein. Nun ist eine zeitliche Mannigfaltigkeit eine Mannigfaltigkeit von Zuständen, und die einzige damit verträgliche Einheit ist die Stetigkeit einer Veränderung, deren jede Phase von der vorangehenden nur durch ihre Stelle in der Zeit abweicht. Eine Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit ist aber zugleich eine Mannigfaltigkeit von Zuständen und Lagen, und die Einheit dieser zwiefachen Mannigfaltigkeit kann nur ein stetiger und gleichförmiger Wechsel der Lage oder, kurz gesagt, eine stetige und gleichförmige Bewegung sein. Es sind also alle Phänomene Bewegungen oder vielmehr eine einzige Bewegung, die sich so sehr als möglich in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit fortsetzt, welcher Art auch immer die Gesetze, nach denen sie sich umsetzt, und die diesbezüglichen Irrtümer der kartesianischen Mechanik sein mögen. Was aber *Leibniz* gegenüber *Descartes* nicht bestritten hat, und was uns über jede Anfechtung erhaben scheint, ist das, daß alles in der Natur mechanisch zu erklären ist; denn der Naturmechanismus ist in einer mit der raum-zeitlichen Form behafteten Welt der einzig mögliche Ausdruck des Determinismus des Denkens.

Gewiß nehmen wir nicht bloß Bewegungen wahr, sondern auch Farben, Töne und alles das, was man als sekundäre Qualitäten der Materie zu bezeichnen pflegt; aber man darf nicht bloße Erscheinungen unserer Sinnlichkeit mit den wahren Phänomenen vermengen, die allein auf objektives Sein Anspruch erheben können. Die Phänomene müssen uns in der Tat in ihrer Mannigfaltigkeit eine Art Verwirklichung der Einheit des Denkens darbieten, und diese Einheit kann sich nur in einer gleichartigen Mannigfaltigkeit verwirklichen,

welche sozusagen potentiell eins ist, wie die von Raum und Zeit. Die sekundären Qualitäten hingegen sind eine heterogene Mannigfaltigkeit, welche an sich mit der von Raum und Zeit nichts gemein hat; denn die Farbe ist nur per accidens ausgedehnt, und man kann nicht sagen, daß sie zu- oder abnimmt, wenn die von ihr bedeckte Oberfläche größer oder kleiner wird. Wir können auch nicht annehmen, daß diese Qualitäten als solche fortdauern, denn wir können weder die Zeit unmittelbar messen, während welcher jede derselben unsere Sinnlichkeit affiziert, noch jene, welche bei dem Übergange einer Empfindung zu einer andern ganz verschiedenen verstreicht. Wenn sie uns aber auch nicht in der Form des Raumes und der Zeit erscheinen, so sind sie uns deshalb doch um nichts weniger in Zeit und Raum gegeben, und es wäre unmöglich, sich von der Stelle, die sie hier einnehmen, Rechenschaft zu geben, wenn kein Band sie an das Phänomen knüpfte, welches allein durch sich selbst raum-zeitlich ist. Die Wahrnehmung dieser Qualitäten ist also, wie *Leibniz* annahm, nur die verworrene Wahrnehmung gewisser Bewegungen, und wenn sie keine direkte und ausdrückliche Erkenntnis gestatten, so hindert uns nichts, in ihnen den Gegenstand einer mittelbaren und in gewissem Sinne virtuellen Erkenntnis zu sehen. Sind sie nicht Phänomene, so doch wenigstens wohl fundierte Erscheinungen, nicht wesenlose Träume; sie existieren nicht an sich, sondern in der Bewegung, auf der sie beruhen und deren Abänderungen sie treu folgen; sie sind in uns durch sich selbst und außer uns durch das, was sie ausdrücken. Die Bewegung ist die einzige wahre Erscheinung, weil sie die einzige begreifliche Erscheinung ist, und *Descartes* war berechtigt, zu sagen, daß jede klare Vorstellung eine wahre Vorstellung sei, weil die Begreiflichkeit der Phänomene genau dasselbe ist wie ihre objektive Existenz. Es muß aber auch noch in den dunkelsten Modis unserer Sinnlichkeit etwas Wahres geben, denn für eine absolute Illusion ist in unserem Geiste kein Platz,

und nichts von dem uns Gegebenen kann von der Sphäre des Denkens und von der des Seins absolut ausgeschlossen sein. Die sekundären Qualitäten sind gewissermaßen die mittelbare Materie von Sein und Denken; zwischen der absoluten Mannigfaltigkeit dieser Materie und der absoluten Einheit ihrer Form bedurfte es einer Vermittlung, und diese haben wir in der Stetigkeit der Bewegung gefunden.

Wenn alles in der Natur mechanisch zu erklären ist, was wird dann aus der Spontaneität des Lebens und der Freiheit der menschlichen Handlungen? Müssen wir einen beträchtlichen Teil der Phänomene dem Gesetz des Mechanismus entziehen oder mit *Descartes* annehmen, daß die Tiere keine Seele haben, und mit *Leibniz*, daß unsere Bewegungen nicht anders erfolgen als die der Magnetnadel? Dies ist die zweifache Frage, die wir nun zu untersuchen haben.

Die Harmonie der Funktionen, welche das Leben der Pflanzen oder Tiere unterhalten, ist nicht zu verkennen, es bleibt nur die Frage offen, ob diese Harmonie ein bloßes Ergebnis der allgemeinen Bewegungsgesetze oder ob sie das Werk eines spezifischen Agens ist, welches von jedem Organismus verschieden und ausschließlich teleologischen Gesetzen unterworfen ist. Diese letztere Hypothese scheint uns nun unabhängig von aller apriorischen Erwägung als unannehmbar. Wir könnten zunächst einige Bedenken gegen die Zahl oder die mögliche Teilung dieser Agentien in den Pflanzen und in jenen Tieren, welche sich durch eine Art Knospung vermehren, erheben; wir könnten im allgemeinen fragen, woher sie kommen, ob sie im Momente jeder Zeugung aus dem Nichts geschaffen werden, und wie sie trotz ihrer Einfachheit zugrunde gehen, wenn der von ihnen belebte Körper sich auflöst. Wir könnten ferner an den provisorischen Charakter der vitalistischen Erklärungen erinnern, sowie an das von ihnen bereits geräumte Feld, das sie mit jedem Tage den mechanischen Erklärungen überlassen. Wir werden uns aber damit begnügen, die Ver-

fechter dieser Hypothese zu fragen, auf welche Weise sie ihre Behauptungen beweisen und woran sie in der Bildung und Funktion eines Organs die Beteiligung eines immateriellen Agens erkennen. Welche Auffassung man auch betreffs der Ursache der Lebensprozesse teilt, man kann nicht leugnen, daß diese Prozesse an sich Bewegungen sind; die Frage ist also nur die, ob alle Bewegungen gemäß den Gesetzen der Mechanik verknüpft sind, oder ob manche beginnen oder aufhören, die Geschwindigkeit oder Richtung ändern, ohne durch andere Bewegungen determiniert zu sein. Wie kann man nun in die Struktur der Lebewesen tief genug eindringen, um festzustellen, daß eine bemerkbare Bewegung, die plötzlich in einem Körperteile erfolgt, nicht die Folge unwahrnehmbarer Bewegungen ist, welche in den Teilen dieses Teiles vorher sich abspielten? Wie kann man auch nur eine solche Untersuchung in Angriff nehmen, wenn man daran denkt, daß das Detail dieser Teile ins Unendliche sich erstrecken kann und auch, wie *Leibniz* meinte, zweifellos sich erstreckt? Es ist außerdem unmöglich, einem geistigen Agens den geringsten Einfluß auf die Lebensprozesse einzuräumen, ohne es hinsichtlich dieser Bewegungen mit einer wahrhaft schöpferischen Macht auszustatten. Denn nicht nur, daß es sie nicht hemmen kann, ohne sie zu vernichten oder ohne denselben Teilen eine gleiche und umgekehrte Bewegung zu erteilen, sondern die Richtung der Bewegung ist, trotz allem, was *Descartes* sagt, von der Bewegung selbst untrennbar; dieses Agens kann demnach die Richtung einer organischen Bewegung nicht ändern, ohne sie durch eine andere zu ersetzen oder wenigstens nicht ohne eine verschiedengerichtete Bewegung hervorzubringen, die sich mit der ersten kombiniert. Nun ist eine Schöpferkraft von Natur aus absolut unbeschränkt; da haben wir nun im Universum ebenso viele Quellen der Bewegung, als es Lebewesen gibt, und zwar Quellen, deren jede eine unendliche Bewegungsmenge hervorbringen kann. Woher kommt es dann, daß die Quantität

ɪng, um nur die Erfahrung zurate zu ziehen, im
icht wechselt? Woher kommt es, daß unsere
hränkt sind, und wer hindert uns, wie *Leibniz*
Mond hinauf zu springen? Woher rührt es,
so rasch sich erschöpfen, und daß sie un-
chlaf und Nahrung wieder hergestellt wer-
er kommt es endlich, daß jede Seele so
er Bildung ihres Leibes und so rasch bei seiner
ung verfährt?

Die Hypothese eines geistigen Agens, welches ausschließlich durch Zweckursachen bestimmt ist, erscheint besonders schwer vereinbar mit den Anomalien und Störungen, welche die Organe und Funktionen der Lebewesen zu oft aufweisen. Es ist in der Tat unmöglich, ernstlich zu behaupten, dieses Agens tue sein Möglichstes, die Harmonie des Organismus aufrecht zu erhalten, aber aller gute Wille desselben scheitere gewissermaßen an der blinden Kraft der Materie; denn es ist zwischen materiellen Molekülen, die bloß eine begrenzte Menge von Bewegung erhalten oder fortleiten können, und einem Geiste, der in jedem Augenblick eine unendliche Bewegungsmenge zu erschaffen vermag, keine Proportion und kein Kampf möglich. Man muß daher in diesen Geist selbst die Ursache setzen, welche seine Wirkung auf den Organismus beschränkt oder stört, man muß erklären, es gibt unwissende Seelen, welche die Züge des von ihnen zu realisierenden Typus verwischen, und schwache oder verderbte Seelen, welche nach Vollzug ihrer Arbeit deren Erhaltung versäumen oder gar Lust an der Beschleunigung ihrer Vernichtung empfinden. Nun ist es schwer begreiflich, wie ein einfaches Wesen, welches von Natur aus eine bestimmte Wirkung zu erzielen strebt, in sich selber einer entgegengesetzten Tendenz oder doch einem unüberwindlichen Hindernis begegnen kann, und man muß annehmen, daß es dann in der Seele nicht anders zuginge, als in den Körpern, wenn die meisten organischen Bewegungen von selbst in der zweckmäßigsten Weise ab-

zulaufen strebten, obwohl dieser Einklang teilweise durch gewisse unregelmäßige Bewegungen zerstört würde. Erscheint aber die Einfachheit dieses hypothetischen Wesens durch die Abirrungen und Schwächen, die man ihm oft zuschreiben muß, gefährdet, ist sie dann leichter zu begreifen, wenn es in klügster und gleichmäßigster Weise tätig ist? Es muß sich in irgend einer Form das Detail der Organe, die es aufbaut, und die Folge der Bewegungen, die es ihnen erteilt, vorstellen, es muß also in seiner vorgeblichen Einfachheit einerseits eine Mannigfaltigkeit genau derselben Art wie die des Organismus und anderseits ein mehr oder weniger dunkles Bewußtsein dieser Mannigfaltigkeit einschließen; wozu dient es also, und warum sollen wir nicht, wenn wir ein solches Bewußtsein annehmen müssen, es in den Organismus selbst setzen? Wie ist endlich in dem Intellekt dieses Wesens der Plan, nach dem es arbeitet, entstanden? Dieser Plan kann weder das Werk seines eigenen noch das eines fremden Willens sein, denn dieser Wille hätte durch einen vorangehenden Plan geleitet werden müssen, der seinerseits wieder einen andern Willen voraussetzt, usf. ins Unendliche. Der Plan jedes Organismus muß also von selbst entstanden sein, vor aller Reflexion und allem Bewußtsein; die zuerst verstreuten und formlosen Stoffe dieses idealen Organismus müssen sich nach Gesetzen, die ihnen offenbar immanent waren, vereinigt und gestaltet haben. Was hindert uns dann aber, dasselbe von dem realen Organismus zu sagen, und was ist an der Erklärung der Körperbildung durch einen Mechanismus Unsinniges, den man schließlich in die Seelen zu verpflanzen genötigt ist? Daß dieser Mechanismus in gewissem Maße von Finalität durchdrungen ist, bestreiten wir nicht, ja, wir wollen es sogar weiter unten dartun; nur dies wollten wir festlegen, daß wir durch nichts berechtigt sind, diese Finalität in einem besonderen Agens, welches den allgemeinen Gesetzen der Materie und der Bewegung entzogen ist, zu realisieren.

Es scheinen also nur noch die menschlichen Handlungen gegen den universellen Mechanismus zu verstoßen, und wir müßten dies wohl anerkennen, gäbe es nicht andere Wege, die Freiheit in dem Sinne, wo sie mit der Erfüllung des Sittengesetzes verknüpft ist, zu retten, denn durch eben dieses Gesetz sind wir zu dem Glauben genötigt, daß wir alles zu dessen Erfüllung Nötige besitzen. Aber es ist vielleicht zur Möglichkeit unserer Verantwortlichkeit für unsere Handlungen nicht nötig, daß es in der ihnen vorangehenden Zeit keinen sie bestimmenden Grund gibt, und es erscheint dem gesunden Menschenverstand nicht weniger zulässig, eine verdammenswerte Handlung historisch zu erklären, als sie im Namen des Gewissens zu verurteilen. Es ist bekannt, wie *Kant* es versucht hat, in diesem Punkte die Vernunft in Einklang mit sich selbst zu bringen, indem er die sittliche Freiheit in eine über Zeit und Erscheinung erhabene Sphäre verlegte; solange die Falschheit dieser Hypothese nicht bewiesen ist, wird es uns gestattet sein, zu untersuchen, ob unsere Handlungen, als bloße Geschehnisse und mit Abstraktion von ihrem sittlichen Charakter betrachtet, den allgemeinen Naturgesetzen gehorchen oder nicht. Sprechen wir nun der vitalen Spontaneität die Macht ab, die in unserem Organismus sich von selbst abspielenden Bewegungen zu modifizieren, so ist es klar, daß dieselben Gründe uns hindern müssen, diese Macht unserem Willen zuzuerkennen, und der äußere Mechanismus unserer Handlungen könnte keinem Zweifel unterliegen, würde nicht nach der Meinung mancher Philosophen die innere Erfahrung zugunsten eines mit dem Mechanismus durchaus unverträglichen „liberum arbitrium indifferentiae" sprechen. Die Frage ist also nur die, ob wir ohne Beweggrund wollen können oder, was dasselbe ist, ohne die unseren Willen sollizitierenden Motive zu berücksichtigen. Es ist leicht, zu zeigen, daß in diesem Punkte die vorgebliche Entscheidung der innern Erfahrung nicht bloß dem obersten

Gesetz aller Erfahrung, sondern auch den Resultaten einer sorgfältigen Beobachtung widerspricht. Niemand wird in der Tat die Behauptung wagen, ein kluger Mensch entscheide sich in einer wichtigen Angelegenheit indifferent für das, was er für das Beste hält oder das, was ihm das Schlechteste scheint, und es hieße, unsere Zeit verlieren, wollten wir in solchen Fällen das Für und Wider erwägen, wenn unsere Überlegung bloßer Neugierde entspränge und keinerlei Einfluß auf unser Verhalten hätte. Man muß sich daher mit der Anführung des Beispiels jener begnügen, welche launenhaft handeln, als ob nicht ihre Eitelkeit und Faulheit für sie die mächtigsten aller Interessen wären; man beruft sich auf unbedeutende Handlungen, die wir beinahe mechanisch begehen, und behauptet, wir entscheiden uns hier grundlos, weil wir die Gründe, die uns bestimmen, nicht bemerken. Gewiß nimmt jener, welcher eine Guinee braucht und dessen Börse nur diese Münze enthält, die erstbeste, der seine Finger begegnen, aber man lege nur zwei Guineen auf einen Tisch und versuche eine von ihnen ohne jedwedes Motiv zu wählen, oder man erhebe, wie *Bossuet* vorschlägt, die Hand und sehe, ob man kraft des freien Willens es dazu bringt, sie nach rechts oder nach links zu schwenken. Nach rechts? Nein, denn wenn man diese Bewegung wählt, so geschieht dies, weil sie als die natürlichste erscheint; nach links: nein, denn der Wunsch, darzutun, daß man unmotiviert handelt, ist nun das Motiv, welches die Bewegung nach rechts vermeiden läßt. Man muß daher nach rechts zurückgehen; aber es ist klar, daß man damit nicht weiter kommt, und die Frage könnte lange offen bleiben, wenn nicht die Müdigkeit sie während eines Augenblicks der Zerstreutheit zugunsten der bequemsten Bewegung entschiede.

Zuweilen wird gesagt, wenn der freie Wille nicht existierte, so würde das ganze menschliche Leben umgestoßen; aber eine Freiheit der absoluten Indifferenz, die uns keinen Einfluß auf den Willen unserer Mitmenschen

gestattete und aus deren künftigem Verhalten ein Rätsel machen würde, zu dem nicht einmal sie den Schlüssel hätten, wäre noch viel geeigneter, die fragliche Wirkung hervorzubringen. Es genügt in der Tat nicht die Anerkennung, daß die Menschen sich in der Regel nach bestimmten Motiven entscheiden, wenn wir nicht Grund zur Annahme besitzen, daß diese Motive sie auch in einem gegebenen Falle bestimmen werden, und wir würden auch nicht die mindeste Vermutung diesbezüglich hegen können, wäre nicht ihre Entscheidung an sich absolut sicheren Gesetzen unterworfen, so ungewiß auch unsere Erkenntnis derselben sein mag. Gewiß sind wir weit entfernt davon, das Verhalten eines Menschen mit derselben Genauigkeit wie den Lauf eines Gestirns berechnen zu können, aber es besteht auch kein Verhältnis zwischen den Schwierigkeiten beider Probleme; denn dieses Verhalten ist nicht bloß durch Neigungen determiniert, deren relative Kraft jeden Augenblick wechselt, sondern auch durch die Reflexionen, welche zu ihrem Auftreten beitragen und deren Kreis ins Unendliche sich erstrecken kann. Nicht minder wahr ist es, daß eine mäßige Erkenntnis des Charakters eines Menschen und der Umstände, in denen er sich befindet, gewöhnlich hinreicht, damit wir ohne zu viel Aussicht auf Irrtümer über seine künftige Stellungnahme urteilen können, und der Einfluß, den die Menschen gegenseitig aufeinander ausüben, sei es im Privat-, sei es im öffentlichen Leben, hängt großenteils mit dem Scharfsinn, den sie hierin bekunden können und der bei manchen eine Art Unfehlbarkeit erreicht, zusammen. Noch einen Fall gibt es aber, wo wir fast mit Sicherheit auf den Willen unserer Mitmenschen wirken können, nämlich da, wo wir nicht auf Individuen, sondern auf Massen einwirken, und wo wir bloß eine gewisse Anzahl von bestimmt beschaffenen Handlungen zu determinieren suchen, wie immer auch im Einzelnen jene, die sie begehen sollen, sein mögen. Solcherart gelingt es einem großen Kaufmann, sich eine konstante oder auch

wachsende Menge von Konsumenten zu sichern, deren jeder einzelne ihm persönlich unbekannt ist; und wenn er sein Geschäft einem andern abtritt, so schätzt er nicht bloß die Waren, die er auf Lager hält, sondern auch die vorweggenommene Disposition dieser Unbekannten zum Kaufe derselben in Geld. Diese Berechnungsarten, in denen die menschlichen Wollungen ungefähr wie physische Agentien behandelt werden, sind nicht bloß für die privaten Transaktionen unentbehrlich, sondern auch, besonders in der Gegenwart und mit Hilfe der Statistik, eines der Grundelemente der Verwaltungswissenschaft geworden. Es gibt eine Statistik der Produktion und des Güterumlaufs, bei der die Nationalökonomie die geeignetsten Mittel zur Hebung des Volkswohlstandes suchen; es gibt auch eine Kriminalstatistik, auf Grund deren die Strafgesetzgebung geregelt werden muß, um in jeder Epoche eine Art Gleichgewicht zwischen der Heftigkeit der Leidenschaften, welche die öffentliche Sicherheit bedrohen, und dem notwendigen Furchtgrade zu deren Eindämmung herzustellen. Was ist denn also daran verwunderlich, daß unsere Handlungen äußerlich einem physischen Mechanismus gehorchen, da doch die menschliche Gesellschaft auf einem psychischen Mechanismus beruht, von dem jeder von uns in seiner Sphäre beständig die Triebkräfte kennen und handhaben muß?

Ein Komplex von Bewegungen, deren Richtung und Geschwindigkeit durch keine äußere Ursache modifiziert wird, weder in den lebendigen Körpern noch auch in denen, wo mit dem Leben die Intelligenz verknüpft ist — das ist die einzige Naturauffassung, die aus dem, was wir bisher vom Wesen des Denkens wissen, entspringt. Wäre diese Auffassung exklusiv, so würde sie sozusagen einen idealistischen Materialismus darstellen; aber wir dürfen nicht vergessen, daß sie nur zur Hälfte dem Prinzip entspricht, auf dem unsere apriorische Naturerkenntnis beruht, und wir werden sie nun zu ergänzen suchen, indem wir von der Betrachtung der bewirkenden zu der der Zweckursachen übergehen.

VI.

Bevor wir das Gesetz der Zweckursachen zu begründen versuchen, wie wir jenes der bewirkenden Ursachen begründet zu haben hoffen, wird es nicht unzweckmäßig sein, den Grund in Erinnerung zu bringen, aus dem wir dieses Gesetz als eines der Elemente des Induktionsprinzips betrachteten; dieser Grund gewinnt übrigens aus den vorangehenden Folgerungen neue Stärke. Wir wissen ja nun, daß die einfachen Erscheinungen, welche das Gewebe aller anderen bilden, nichts als Bewegungen sind; wir wissen, daß die mechanischen Gesetze allein ursprünglich und unmittelbar sind, und daß die anderen Naturgesetze nur eine mittelbare und abgeleitete Verknüpfung gewisser Bewegungskombinationen zum Ausdruck bringen. Damit nun diese Verknüpfung als konstant gelten kann, genügt es offenbar nicht, daß die Bewegung beständig denselben Gesetzen gehorcht, denn die Rolle dieser Gesetze beschränkt sich auf die Unterordnung jeder Bewegung unter eine vorangehende und erstreckt sich nicht auf die Koordination mehrerer Bewegungsreihen. Gewiß, kennten wir in einem gegebenen Momente Richtung und Geschwindigkeit aller in der Welt erfolgenden Bewegungen, so könnten wir daraus alle Kombinationen, die entstehen müssen, genau ableiten, aber die Induktion ist gerade die Umkehrung des Problems, indem sie im Gegenteil voraussetzt, der Inbegriff dieser Richtungen und Geschwindigkeiten müsse solcher Art sein, daß er gegebenen-

falls dieselben Kombinationen erzeugt. Aber erklären, ein komplexes Phänomen enthält den Grund der an ihm beteiligten einfachen Phänomene, heißt sagen, er ist deren Zweckursache. Das Gesetz der Zweckursachen ist demnach ein Element und sogar das charakteristische Element des Induktionsprinzips.

Um diese Wahrheit anschaulicher zu gestalten, fragen wir, welche Grundlage wir für die gegenwärtige Naturordnung besäßen, hätten wir zur Garantie derselben nur das Gesetz der bewirkenden Ursachen oder, was dasselbe ist, den universellen Mechanismus. Zunächst hätten wir keinerlei Grund, die Permanenz der Arten der Organismen anzunehmen, denn wir haben keinerlei Vorstellung von den unerfaßbaren Bewegungen, mittels deren sich jeder Organismus bildet und entwickelt; wir könnnten also gleicherweise annehmen, entweder daß jede Generation eine neue Art erzeugen wird, oder daß nur noch Monstren entstehen werden, oder daß das Leben auf der Erde gänzlich erlöschen wird. Aber die Erhaltung des Anorganischen würde uns nicht sicherer als die der Organismen erscheinen, denn es wird allgemein angenommen, daß die anorganischen Körper, selbst jene, welche die Chemie provisorisch als einfach ansieht, aus kleineren Körpern zusammengesetzt sind, und es besteht, um nur die allgemeinen Bewegungsgesetze zu berücksichtigen, kein Grund dafür, daß diese Körperchen eher in derselben Anordnung sich gruppieren, als daß sie neue Kombinationen oder auch keine einzige mehr bilden. Endlich wäre die Existenz dieser Körperchen selbst für uns ebenso prekär wie die der großen Körper, denn sie besitzen als ausgedehnt sicherlich Teile, und die Kohäsion dieser Teile ist nur durch ein Zusammenwirken von Bewegungen erklärbar, die sie unaufhörlich gegeneinander stoßen; sie sind demnach nur Bewegungssysteme, deren Erhaltung oder Zerstörung für die Gesetze der Mechanik gleichgültig ist. Die Welt *Epikurs* vor dem Zusammenkommen der Atome bietet uns nur ein

schwaches Bild von dem Grade der Zersetzung, welche die Welt vermöge ihres eigenen Mechanismus von einem Augenblick auf den andern erleiden könnte; wir stellen uns noch Würfel oder Kugeln, welche ins Leere fallen, vor, nicht aber ebenso einen unendlich kleinen, gestaltlosen, farblosen Stoff ohne sinnlich erfaßbare Qualität. Solch eine Hypothese scheint uns ungeheuerlich, und wir sind überzeugt, daß auch, wenn irgend ein besonderes Gesetz als ungültig sich erwiese, stets doch eine gewisse Harmonie zwischen den Elementen des Alls bestehen bliebe. Woher wüßten wir es aber, wenn wir nicht a priori annähmen, daß diese Harmonie irgendwie das höchste Interesse der Natur ist, und daß die Ursachen, als deren Ergebnis sie erscheint, nur passende Mittel zu ihrem Bestande sind?

Das Gesetz der Zweckursachen ist demnach ebenso wie das der bewirkenden Ursachen ein unentbehrliches Element des Induktionsprinzips. Doch besteht zwischen beiden Gesetzen ein zwiefacher Unterschied, dessen Beachtung nicht unrichtig ist. Zunächst ist zu bemerken, daß die verschiedenen Urteile, mittelst deren wir sie auf die Phänomene anwenden, für das erste Gesetz hypothetisch, für das zweite aber kategorisch sind, d. h. das erste determiniert jedes Phänomen nur im Hinblick auf ein vorhergehendes, dessen Existenz es voraussetzt, während das zweite jeden wirklichen oder angenommenen Naturzweck absolut und unbedingt setzt. Dafür ist das Gesetz der bewirkenden Ursachen von notwendiger und strenger Anwendung, die keine Abstufungen kennt; sobald alle Bedingungen eines Phänomens vereinigt sind, können wir nicht sinnvoll annehmen, daß dieses Phänomen nicht oder anders auftritt, als es die Gesetze der Mechanik erfordern. Hingegen ist das Gesetz der Zweckursachen ein in der Anwendung schmiegsames und zufälliges (kontingente) Gesetz, es fordert zwar unbedingt eine gewisse Harmonie im Zusammen der Phänomene, aber es garantiert uns nicht, weder daß diese Harmonie stets aus denselben

Elementen zusammengesetzt sein wird, noch auch, daß sie niemals eine Störung erfahren werde. Wir glauben, wie *Kant* sagt, es wird stets in der Welt eine Hierarchie erfaßbarer Gattungen und Arten geben, unmöglich können wir aber entscheiden, ob nicht das Produkt einer gegebenen Generation ein Monstrum sein wird, oder ob nicht die heute lebenden Arten durch eine unmerkliche Veränderung gänzlich verschiedene Arten erzeugen werden. Die Natur ist eine Wissenschaft, die nicht müde wird, die Wirkungen aus den Ursachen zu deduzieren, und zugleich eine Kunst, die sich stets an neuen Erfindungen versucht; und wenn es uns in manchen Fällen vergönnt ist, mittelst des Kalküls den gleichförmigen Gang der im Innersten der Dinge arbeitenden Vernunft zu verfolgen, so besteht die eigentliche Induktion eher in dem gleichsam instinktiven Erraten der variablen, an der Oberfläche sich abspielenden Kunstgriffe.

Es erübrigt nun noch die Begründung des Gesetzes der Zweckursachen, d. h. der Nachweis, daß dieses Gesetz wie das der bewirkenden Ursachen dem Verhältnis der Erscheinungen zu unserem Geiste entspringt. Aber diese Art Ableitung, die uns zuerst als die einzig gültige erschien, scheint uns jetzt eben durch den Gebrauch, den wir soeben von ihr machten, untersagt. Wir haben festgestellt, daß die Möglichkeit des Denkens auf der Einheit seines Gegenstandes beruht, und daß diese Einheit in der mechanischen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen besteht; haben wir damit nicht zugleich erklärt, daß jede andere Verknüpfung, unter anderen auch die theologische, dem Wesen des Denkens fremd und für seine Existenz gleichgültig ist? Wir haben hinzugefügt, daß die objektive Existenz der Phänomene selbst auf deren notwendigen Verkettung beruht; können wir für diese Existenz ein neues Fundament suchen, und werden die Phänomene wahrer und objektiver sein, weil zur Einheit der Reihe, welche jede Bewegung aus einer andern hervortreibt, die Einheit des Systems hinzukommt, welche mehrere

Bewegungen nach einem gemeinsamen Ziele konvergieren läßt? Ist es nicht vielmehr evident, daß diese zweite Einheit überflüssig ist, und daß der Geist, statt sie selbst in die Dinge einzuführen, sie als einen glücklichen Zufall und gleichsam als eine Gunst der Natur zu erwarten hat?

Man ist daher in Versuchung, hier einen Umweg zu machen und die Sinnlichkeit zur Beantwortung einer Frage heranzuziehen,, bezüglich deren der Verstand seine Inkompetenz zu gestehen genötigt scheint. Eine Welt, in welcher die Bewegung, ohne daß sie ihren eigenen Gesetzen zu gehorchen aufhört, keinerlei Komplex mehr oder nur diskordante, einander zerstörende Komplexe bilden würde, wäre vielleicht nicht weniger als die unsrige den Bedürfnissen des Denkens konform, aber weit entfernt wäre sie, jenen unserer Sinnlichkeit zu entsprechen, denn sie würde diese in dem ersten Falle absolut leer lassen und, in dem zweiten, nur unlustvolle Modifikationen derselben verursachen. Man könnte daher fragen, warum, während doch unsere Erkenntnisfähigkeit ihr genau proportionierte Gegenstände vorfindet, unsere Empfindungsfähigkeit nicht oder nur in widernatürlicher Weise zur Betätigung gelangt, und man könnte auch fragen, wozu uns eine solche Welt dient, und warum die Dinge, deren Existenz uns verletzt oder gleichgültig ist, für uns die Stelle des absoluten Nichts eingenommen haben. So berechtigt nun auch diese Erwägungen sind, so können sie doch nicht einen eigentlichen Beweis zugunsten des Gesetzes der Zweckursachen bieten, denn wenn wir voraussetzen, daß die Dinge den Bedürfnissen unserer Sinnlichkeit entsprechen müssen, oder daß die Existenz dieser Dinge nur durch unser Interesse bestimmt werden konnte, so nehmen wir eben das Gesetz, das wir erst erhärten wollen, zum Prinzip. Wir können durch unser Denken die mechanische Verknüpfung der Erscheinungen nicht negieren, und wir sind berechtigt, zu sagen, daß diese Verknüpfung notwendig existiert, weil das absolut Undenkbare für uns absolut un-

möglich ist; wir können nicht mehr wünschen, daß Ordnung und Harmonie aus der Welt verschwinden, sind aber völlig frei, dies zu denken, und der Abscheu, den uns eine solche Hypothese einflößt, berechtigt uns nicht zur Behauptung, sie werde niemals sich bewahrheiten. Sagen wir, daß unsere Sinnlichkeit allein von den Erscheinungen die ihnen von uns zugeschriebene Finalität fordert, so gestehen wir, diese Finalität sei unableitbar, und sie sei, wenn sie schon für uns der Gegenstand eines berechtigten Wunsches ist, nicht das Objekt einer notwendigen Erkenntnis.

Aber es folgt daraus, daß das Gesetz der Zweckursachen namentlich unsere Sinnlichkeit angeht, keineswegs, daß es dem Wesen des Denkens fremd sei, und wir verzichten nicht auf den Nachweis, daß das Denken selbst die Gültigkeit dieses Gesetzes voraussetzt und es folglich der Natur auferlegt, wenn auch in einem andern Sinne und unter einem andern Rechtstitel als das Gesetz der bewirkenden Ursachen. Denn wir haben gesehen, daß das Denken die Einheit seines Gegenstandes voraussetzt, oder daß es vielmehr selbst nichts als diese Einheit ist, und die notwendige Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen erschien uns bisher als das einzige Mittel, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf die Einheit des Denkens zurückzuführen. Immerhin muß zugegeben werden, daß wir auf diese Weise nur eine oberflächliche und unvollkommene Einheit gewonnen haben; denn was vermöge dieser Verknüpfung eins wird, sind nicht die Dinge selbst, sondern die Reihe der von ihnen in der Zeit eingenommenen Stellen und die ununterbrochene Gedankenbewegung von einer zur anderen. Etwas anderes ist es für eine Erscheinung, ihre Stelle in der Zeit zu haben und so eine Wirklichkeit, nicht eine Illusion zu sein, etwas anderes wieder, diese Stelle mittelst einer ihr eigenen Realität welche sie von einer bloß möglichen Erscheinung unterscheidet, einzunehmen. Diese Realität ist bei jedem Phänomen der Gegenstand der Wahrnehmung, aber wir sehen

noch nicht, wie sie ein Gegenstand des Denkens sein kann, denn die Bedingung des Denkens ist die Einheit, und jede Realität ist uns in der Wahrnehmung außer jeder Beziehung zu den übrigen gegeben. Ein ausschließlich auf der mechanischen Einheit der Natur beruhendes Denken würde daher gleichsam an der Oberfläche der Dinge dahingleiten, ohne in die Dinge selbst einzudringen; der Realität fremd gegenüberstehend, würde es selbst der Realität ermangeln und wäre nur die leere Form und abstrakte Möglichkeit eines Denkens. Wir müssen demnach ein Mittel finden, um in Einem das Denken real und die Realität denkbar zu machen, und dieses Mittel kann nur eine zweite Einheit sein, die für den Stoff der Erscheinungen das ist, was die erste für ihre Form bedeutet, und welche es dem Denken ermöglicht, mittels eines einzigen Aktes den Inhalt einer Mehrheit von Empfindungen zu erfassen. Wenn mehrere in einer einzigen Perzeption zusammenfallen können, haben wir allerdings nicht das Bewußtsein, in einer einzigen Wahrnehmung die ganze Wirklichkeit zu umfassen, so daß, während die erste Einheit sozusagen dem Universum adäquat ist, die zweite stets auf die kleine Menge der Phänomene beschränkt scheint, welche in jedem Momente unseren Wahrnehmungshorizont bilden. Was aber von unseren deutlichen Perzeptionen gilt, gilt vielleicht nicht von unseren verworrenen Wahrnehmungen; denn wenn man *Leibniz* folgen darf, so hören wir nicht bloß niemals auf, das einmal Perzipierte wahrzunehmen, sondern es sind auch unsere zukünftigen Perzeptionen gewissermaßen in unseren gegenwärtigen Vorstellungen präformiert, und wenn wir von einem Gegenstande zum andern überzugehen glauben, so erhellen wir nur der Reihe nach die verschiedenen Teile eines Bildes, das schon vorher dem Denken ganz vorschwebte. Nun können mehrere Erscheinungen oder, was dasselbe bedeutet, mehrere Bewegungen nur dann Gegenstand einer einzigen Perzeption sein, wenn sie harmonisch sind, d. h. wenn zwischen

ihren Geschwindigkeiten und Richtungen leicht faßbare Verhältnisse bestehen; denn nur durch Heranbringung eines gemeinsamen Maßes an verschiedene Dinge können wir sie als ein einziges erfassen. Das gleiche gilt von den Gruppen von Erscheinungen, welche jeder unserer deutlichen Wahrnehmungen entsprechen; damit wir sie in einer einzigen verworrenen Wahrnehmung umfassen können, müssen sie ihrerseits harmonisch sein oder vielmehr eine melodische Folge bilden, deren erster Akkord gewissermaßen noch im letzten nachhallt. Die erste Einheit der Natur war die rein äußerliche Einheit einer absoluten Mannigfaltigkeit, die zweite hingegen ist die innere, organische Einheit einer Mannigfaltigkeit, deren jedes Element in seiner Weise alle übrigen ausdrückt und enthält. Aber der wechselseitige Einklang aller Teile der Natur kann nur aus der Abhängigkeit jeder vom Ganzen herrühren; daher muß in der Natur die Idee des Ganzen dem Sein der Teile vorangegangen sein und es determiniert haben, kurz, die Natur muß dem Gesetz der Zweckursachen unterstehen. Gewiß wird dadurch dem Gesetz der Zweckursachen nicht der Charakter absoluter Notwendigkeit, der nur dem strengen Kausalgesetz zukommt, verliehen, denn das Denken vermag alles zu begreifen, nur nicht seine eigene Vernichtung, und der universelle Mechanismus, der aus jeder Erscheinung eine Wahrheit macht, genügt dadurch zur Sicherung der Existenz des Denkens. Aber diese rein abstrakte Existenz wäre für dasselbe ein Zustand der Ohnmacht und des Todes, und daß es im Verkehre mit der Wirklichkeit Leben und Selbstbewußtsein schöpfen muß, das zögert es nicht, durch einen Akt nicht des Erkennens, sondern des Willens zu entscheiden.

Nicht bloß das Denken, auch die Natur läßt das Gesetz der Zweckursachen von einem abstrakten zu einem realen Sein übergehen, und wir haben in der Unterscheidung dieser beiden Existenzweisen die Rechtfertigung jener zu suchen, welche der gesunde Menschenverstand stets zwischen unseren

Erkenntnissen und ihren Objekten getroffen hat. Die einzige Existenz, die wir bisher der Natur zugestanden haben, besteht in der notwendigen Verknüpfung der Phänomene, und wenn diese Existenz von unserer Sinnlichkeit unabhängig ist, so muß doch zugegeben werden, daß sie völlig unserem Denken immanent ist. Wir sind demnach nicht aus uns herausgekommen und sehen nicht einmal, wie wir dies könnten, denn nichts ist uns außer den Phänomenen gegeben, welche nichts anderes sind als unsere Empfindungen, und ihren Beziehungen, welche unser eigenes Denken konstituieren. Wir erkannten aber, daß die Erscheinungen in zweierlei Relationen zueinander stehen: kausale Beziehungen, vermöge deren sie eine stetige Reihe in der Zeit bilden, und finale Beziehungen, auf welchen die harmonische und systematische Einheit der Natur beruht. Wir konnten nun sagen, eine Erscheinung existiert insofern, als sie von einer zeitlich vorangehenden Ursache abhängt, denn die Existenz einer Erscheinung kann für uns nur der Grund sein, infolge dessen diese Erscheinung dem Bewußtsein sich darstellen muß. Wir können daher auch ebenso sagen, diese Erscheinung existiert, sofern sie zur Verwirklichung eines noch idealen Zieles beiträgt, denn dieses Ziel ist ein neuer Grund, welcher das Auftreten derselben Erscheinung, nicht aus absoluter Notwendigkeit, wohl aber aus einem Prinzip der Ordnung und Übereinstimmung determiniert. Diese zweite Definition der Existenz entspricht sogar besser als die erste dem Begriff, den wir allgemein von einem „Wesen" haben; denn was man so nennt, besonders wenn es sich um ein Lebewesen handelt, ist eben eine Gruppe von Erscheinungen, die in irgendeiner Weise um ein gemeinsames Ziel gravitieren. So hat die Natur zwei Seinsweisen, die auf den beiden den Erscheinungen vom Denken auferlegten Gesetzen beruhen: eine abstrakte Existenz identisch mit der Wissenschaft, deren Gegenstand sie ist, mit dem notwendigen Gesetz der bewirkenden Ursachen als Basis; und eine konkrete Existenz, identisch mit dem, was

wir die ästhetische Funktion des Denkens nennen könnten, mit dem zufälligen Gesetz der Zweckursachen als Grundlage. Wir können demnach nicht sagen, die Natur sei etwas dem Denken absolut fremdes, denn dann wäre sie für uns wie nicht vorhanden; da anderseits das Wort „Denken“ namentlich die logische Funktion unseres Geistes bezeichnet, so begreift man recht wohl, daß das so verstandene Denken sich von der als Gegenstand der Wahrnehmung und ihrer realen Existenz nach betrachteten Natur unterscheidet. Das ist jedoch nicht alles: während der Naturmechanismus durch eine ständige Entwicklung die raum-zeitliche Unendlichkeit erfüllt, konzentriert sich die Finalität derselben Natur in einer Vielheit gesonderter, wenn auch einander analoger Systeme, und wir sind als Individuen nur eines dieser Systeme, welches seiner besonderen Organisation das reflektierte Bewußtsein seiner selbst und seiner Umgebung verdankt. So tritt die Natur der Wissenschaft nicht bloß wie ein konkretes dem abstrakten Denken gegenüber, sondern jenes Denken gliedert sich wiederum in die individuellen Denkzentren, welche die Einheit jedes Systems bilden; und obwohl, wie *Leibniz* glaubt, jedes Denken alles andere wirklich vorstellt oder vielmehr einschließt, so stellen die Denkzentren doch durch den bloßen Unterschied ihrer Gesichtspunkte ebenso viele unabhängige Substanzen dar, der Reihe nach Subjekt und Objekt des allgemeinen Bewußtseins. Die teleologische Einheit jedes Wesens, das ist, ohne über die Art der Anschauung, zu der wir in einem künftigen Leben gelangen werden können, zu entscheiden, das wahre N o u m e n o n, dessen bloße Manifestationen die Phänomene sind und das wir nicht mittels eines abstrakten Begriffes oder einer blinden Empfindung, sondern durch eine zugleich sinnliche und intellektuelle Wahrnehmung erfassen. Vielleicht müßten wir das Verhältnis der Ausdrücke, die wir der *Kant'*schen Terminologie entlehnt haben, umkehren und sagen, daß, wenn die mechanische Einheit der Natur im Gegensatz

zu den bloßen Modifikationen unserer Sinnlichkeit objektiv ist, sie inbezug auf die teleologische Einheit, welche das Sein der Dinge außerhalb unseres Intellekts setzt und aus dem Denken einen Gegenstand für sich selbst macht, nur subjektiv ist. Welchen Ausdruck man aber auch gebraucht, sicher ist, daß die eigentliche Wissenschaft sich nur auf die materiellen Bedingungen des wahren Seins, welches an sich Finalität und Harmonie ist, erstreckt, und da jede Harmonie ein wenn auch noch so geringer Grad von Schönheit ist, so tragen wir kein Bedenken, zu sagen, eine Wahrheit, die nicht schön ist, ist nur ein logisches Spiel unseres Geistes, und die einzige gediegene und ihres Namens würdige Wahrheit ist die Schönheit.

Wir können aber noch weiter gehen, wir können dartun, daß die abstrakte Existenz, die in der mechanischen Notwendigkeit besteht, selbst eines Stützpunktes in der konkreten Existenz bedarf, der nur der Ordnung nach Zwecken angehört, und daß so die Finalität nicht bloß eine Erklärung, sondern die einzige Erklärung des Denkens und der Natur ist. Jede Erscheinung ist nicht bloß durch alle jene Erscheinungen, welche ihr zeitlich vorangehen, sondern auch durch jene, die sie räumlich begleiten, determiniert, denn nur durch ihre Wechselwirkung können mehrere gleichzeitige Phänomene Gegenstand desselben Denkens und Teile desselben Alls sein. Nun sind diese Phänomene beiderseits unendlich an der Zahl, denn eine erste Erscheinung in der Zeit wäre jene, welche auf eine leere Zeit folgte, so wie eine letzte Erscheinung im Raume wenigstens von einer Seite an den Raum selbst stoßen müßte. Raum und Zeit können aber nicht diesseits oder jenseits eines Dinges sein, da sie nicht selbst Dinge, sondern nur Formen unserer sinnlichen Anschauung sind. Es ist ferner klar, daß der Regreß von den Wirkungen zu den Ursachen eine unendliche Vergangenheit erfüllen muß, denn jedes Glied dieses Regresses muß ebenso wie das, von dem man ausgeht, er-

klärt werden; die mechanische Erklärung einer gegebenen Erscheinung kann daher niemals vollendet sein, und eine ausschließlich auf die Notwendigkeit gegründete Existenz wäre für das Denken ein unlösbares und widerspruchsvolles Problem. Die Ordnung der Zweckursachen aber ist frei von dem Widerspruch, welcher in gewissem Maße auf der Ordnung der bewirkenden Ursachen lastet; denn obwohl die mannigfachen Ziele der Natur untereinander die Rolle von Mitteln spielen können und obwohl die ganze Natur vielleicht ein Ziel hat, das über sie hinausgeht, so hat doch jedes dieser Ziele um nichts weniger an sich einen absoluten Wert und könnte widerspruchslos als Grenze für den gedanklichen Progreß dienen. Also nur in seinem Progreß zu den Zielen kann das Denken den Haltepunkt finden, den es vergebens in seinem Regreß zu den eigentlichen Ursachen sucht, und wenn alle Erklärung von einem festen Punkt und einem durch sich selbst klaren Datum ausgehen muß, so ist offenbar die wahre Erklärung nicht jene, welche von den Ursachen zu den Wirkungen geht, sondern jene, welche vielmehr von den Zwecken zu den Mitteln schreitet. Es ist in der Tat ganz und gar nicht schwierig, von Bedingung zu Bedingung ins Unendliche zu gehen, wenn man jede dieser Bedingungen nicht an die ihr zeitlich vorhergehende, sondern die ihr folgende und sie fordernde anknüpft. Denn man hat stets die Freiheit, in der Reihe der Forderungen stehen zu bleiben, so wie man in der Ordnung der Zeit und der Kausalität die Betrachtung der Wirkungen einer gegebenen Ursache nur so weit führt, als man will. Gewiß können wir nicht dem Gesetz der bewirkenden Ursachen entgehen, noch vergessen, daß der Zweck die Mittel nur fordert, weil er sie voraussetzt, und sie voraussetzt, weil sie ihn bewirken, und anderseits ist man, wenn man sieht, wie der Ausgangspunkt dieser vermeintlichen Bewirkung vor dem Blicke des Denkens ins Unendliche zurückweicht, zu gestehen genötigt, daß sie nur eine Illusion unseres Intellekts

ist, welcher die Naturordnung zu begreifen sucht, indem er sie umkehrt. Die wahren Gründe der Dinge sind die Zwecke, welche unter dem Namen von Formen die Dinge selbst konstituieren. Materie und Ursachen sind nur eine notwendige Hypothese oder besser ein unentbehrliches Symbol, mittels dessen wir in Zeit und Raum das projizieren, was an sich beiden überlegen ist. Der Gegensatz des Konkreten und Abstrakten, von Finalität und Mechanismus beruht nur auf der Scheidung unserer Fähigkeiten. Ein Denken, welches auf sich verzichten könnte und welches sich in den Dingen völlig verlieren oder vielmehr wiederfinden würde, würde kein anderes Gesetz als die Harmonie und kein anderes Licht als die Schönheit kennen.

Nicht also, wie wir glaubten, die allgemeine Notwendigkeit, sondern vielmehr die universelle Kontingenz ist die wahre Definition des Seins, die Seele der Natur und das letzte Wort des Denkens. Die auf sich selbst beruhende Notwendigkeit ist nichts, da sie nicht selbst notwendig ist, und was wir im Gegensatz zu einem brutalen und blinden Mechanismus Kontingenz, Zufälligkeit nennen, ist im Gegenteil eine teleologische und Willens-Notwendigkeit, die einzige, welche von allem Rechenschaft gibt, weil das Gute allein sich selbst begründet. Alles, was ist, muß sein, und könnte doch, streng genommen, nicht sein; andere Möglichkeiten hatten, nach *Leibniz*, ebenfalls Anspruch aufs Sein und haben es nicht erreicht, mangels eines genügenden Vollkommenheitsgrades. Die Dinge sind, weil sie es wollen und weil sie es verdienen.

VII.

Das Gesetz der Finalursachen wird uns nun über die Natur der Phänomene selbst gewisse Auskünfte bieten, welche vielleicht jene, die wir aus dem Gesetz der mechanischen Ursachen gewonnen haben, ergänzen werden.

Nur auf dreierlei Weise können wir uns das Verhältnis zwischen Mitteln und Zwecken in einem System von Erscheinungen denken: entweder übt der Zweck auf die Mittel einen äußeren mechanischen Einfluß aus, oder dieser Einfluß geht nicht vom Zweck selbst, sondern von einer Ursache aus, die ihn kennt und zu verwirklichen strebt, oder endlich die Mittel ordnen sich selbst in der zur Verwirklichung des Zweckes tauglichen Weise. Die erste Hypothese ist absurd, denn die Existenz der Mittel folgt zeitlich der der Zwecke; die zweite ist nutzlos und geht in die dritte über, denn die Ursache, auf die man sich bezieht, ist nur ein von den anderen nicht wesentlich verschiedenes Mittel, dem man willkürlich die jenen vorenthaltene Spontaneität einräumt. Diese Ursache, sagt man, kennt den von ihr verwirklichten Zweck; aber nicht, weil sie ihn kennt, verwirklicht sie ihn. Der Gegenstand ihrer Erkenntnis kann nur Objekt des Handelns werden, wenn sie ihn als ein Gut vorstellt, und sie kann ihn nur als ein Gut vorstellen, wenn er ihre Aktivität von selbst und durch einen Reiz der unabhängig von jeder Erkenntnis ist, sollizitiert. Jede Erscheinung oder, was dasselbe bedeutet, jede Bewegung ist dem-

nach das Produkt einer auf ein Ziel gerichteten Spontaneität. Nun ist aber eine auf ein Ziel gerichtete Spontaneität eine Tendenz, und eine Tendenz, welche eine Bewegung zur Folge hat, ist eine Kraft; daher ist jede Erscheinung die Entfaltung und Äußerung einer Kraft. Weit entfernt, daß diese neue Definition der Erscheinungen die von uns oben anerkannte aufhebt, vollendet sie deren Verständnis; denn die Bewegung selbst subsistiert nur durch die Kraft, vermöge deren das Bewegliche in jedem Momente seinen Platz verläßt, um einen andern einzunehmen. Es gibt nämlich in jeder Bewegung zwei untrennbare Momente: erstens die Erzeugung einer Bewegung schlechthin, die zur Summe der vorhergehenden Bewegungen hinzukommt, zweitens die besondere Determination dieser Bewegung zu einer bestimmten Richtung und Geschwindigkeit. Nun haben wir wohl erklärt, warum eine Bewegung, die auf eine andere folgt, so weit als möglich dieselbe Richtung und Geschwindigkeit bewahren muß; warum aber diese Sukzession, wenn nicht deshalb, weil jede Bewegung eine Tendenz zu einer späteren Bewegung einschließt, und warum diese Tendenz selbst, wenn nicht deshalb, weil jeder Zustand in der Natur nur aus dem folgenden sich erklärt und ihr ganzes Sein nur durch einen stetigen Fortschritt in Harmonie und Schönheit? Die Bewegung entspricht dem Gesetz der bewirkenden Ursachen nur, sofern sie stets eins und sich selbst äquivalent ist; sofern sie aber stets verschieden ist und unaufhörlich dem Denken ein neues Objekt darbietet, hat sie nichts Notwendiges und Mechanisches an sich, sondern gehört ausschließlich dem Dynamismus und der Teleologie der Natur an.

Wir haben weiter oben die sekundären Qualitäten als Bewegungsmodi betrachtet, nun müssen wir sie nicht mehr als Modi, sondern als Wirkungen der Kraft ansehen; die erste Erklärung zieht die zweite nach sich, die wieder die erste ergänzt. Würden diese Qualitäten nämlich nur auf der Bewegung beruhen, so wäre es unbegreiflich, wieso sie

uns durch Empfindungen von merklicher Intensität affizieren; denn die Bewegung ist an sich ein rein extensives Phänomen, das sich nur an unsere Einbildungskraft wendet und nicht zur Ordnung der Qualität, sondern zu der der Quantität gehört. Entweder müssen also diese Empfindungen als solche kein Fundament außer uns haben oder es muß in den Phänomenen, aus denen sie entspringen, etwas Intensives geben; dieses Etwas kann aber nur die Betätigung einer Kraft sein, und sie kann sich nur auf eine andere Kraft beziehen, die wieder auf die erste einwirkt. Jede Empfindung ist das, wenigstens indirekte, Bewußtsein des Konfliktes zweier Kräfte; wir haben aber ein unmittelbares Bewußtsein dieses Konfliktes, wenn wir eine Willensanstrengung aufbringen, sei es um eine Bewegung hervorzubringen und einen Widerstand zu überwinden, sei es, um selbst der Bewegung eines Körpers, der den unsrigen stößt oder zieht, zu begegnen. Wir perzipieren also zugleich Bewegung durch Bewegung und Kraft durch Kraft, und wir stehen vor einer Welt, die uns sozusagen doppelt äußerlich ist, da unsere Kraft uns nicht weniger von den fremden Kräften unterschieden erscheint als alle diese Kräfte zusammen von uns selbst und unserem Denken. Der gesunde Menschenverstand ist also nicht bloß gegen den vulgären Idealismus, sondern auch gegen das, was man den mathematischen Idealismus *Descartes'* nennen könnte, im Recht: die wahre Welt setzt sich weder aus bloßen Empfindungen noch auch aus klaren Vorstellungen zusammen, sondern aus physischen und realen Aktionen, von der die Bewegung nur das Maß und alles Übrige bloße Erscheinung ist. Aber eine Welt physischer Wirklichkeitszentren ist keine Welt metaphysischer Wesenheiten: die Kraft ist ebensowenig ein Ding an sich wie die Bewegung oder vielmehr, Kraft und Bewegung sind nur die beiden Gegenseiten desselben Phänomens, das durch denselben Sinn, einmal in zeitlicher, das anderemal in räumlicher Form erfaßt wird. Wir kennen keine andere absolute Existenz

als das Doppelgesetz der bewirkenden und der finalen Ursachen, aber wir können die Finalität nur begreifen, wenn sie sich in der Tendenz zur Bewegung verwirklicht, so wie wir uns die Notwendigkeit nur in Gestalt der Bewegung vorstellen können. Zwischen der extensiven Einheit des Denkens und der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen fehlte ein Mittelglied, welches wir in der Bewegung fanden; zwischen derselben Mannigfaltigkeit und der intensiven Einheit des Denkens fehlte ein zweites Mittelglied, und wir fanden es in der Kraft.

In einer Natur, wo alles Notwendigkeit und Finalität, Bewegung und Tendenz zugleich ist, schließt der physiologische Mechanismus das Leben nicht aus, und die Freiheit ist mit dem Determinismus der menschlichen Handlungen verträglich.

Ein Lebewesen ist, von außen betrachtet, ein Organismus, d. h. eine Zusammensetzung heterogener Teile, deren jeder vermittelst einer besonderen Art von Bewegungen zur Erhaltung des Ganzen beiträgt. Die Organisation ist also nur eine Form der Finalität; wenn aber die Finalität bei allen Erscheinungen die verborgene Triebfeder des Mechanismus ist, so gibt es in der Bildung eines Organismus nichts, was die gewöhnliche Macht der Natur überschreitet und was die Intervention eines besonderen Prinzips erfordert. Man wird sagen, zwischen einem formlosen Kiesel und der niedrigsten Pflanze klaffe ein Abgrund. Ohne Zweifel; aber dieser Kieselstein ist kein vollständiges Wesen, sondern nur ein von den Schichten, welche unsere Erdrinde bilden, abgelöstes Fragment, und die Erdkugel wiederum ist Bestandteil eines Sonnensystems, und wer weiß, ob nicht ein solches System die Anlage und das Rudiment eines Organismus ist. Wir beanspruchen übrigens nicht, den Zwischenraum, der die tote von der lebenden Materie trennt, zu überbrücken, noch zu erklären, wie die Natur ihn zu überqueren vermocht hat, aber wir behaupten ruhig, daß sie es gemußt hat, und daß

sie sogar eine Hierarchie von Organismen erschaffen mußte, analog der uns bekannten. Denn das Gesetz der finalen Ursachen erfordert seitens der Erscheinungen nicht einen beliebigen, sondern den höchstmöglichen Grad von Ordnung und Harmonie; der Fortschritt der Organisation besteht nun eben in der zunehmenden Vielheit der Bewegungen, welche ein einziges System zusammensetzen und die wir in einer einzigen Perzeption umfassen. Aber das Leben hat einen mehr innerlichen und in gewissem Maße seelischeren Charakter als die Organisation, es besteht, wie es scheint, vornehmlich in der Tendenz jedes Organes zur Betätigung der ihm zugewiesenen Funktion, und diese Tendenz glaubt man zu erklären, indem man sie unter dem Namen der Lebenskraft zu einem vom Organismus gesonderten Prinzip hypostasiert. Nun haben wir bereits gezeigt, daß jede Erscheinung das Produkt einer Kraft ist, daher sind wir ganz bereit, bei den Lebensprozessen das Wirken einer Lebenskraft anzuerkennen, wir bestreiten auch nicht die Einheit dieser Kraft, und gleichwohl glauben wir, daß sie nicht von den bewegenden Kräften in jedem organischen Molekül substantiell unterschieden ist. Wäre die Kraft wirklich ein Ding an sich, so wäre es widerspruchsvoll, sie sich als Einheit und Vielheit zugleich vorzustellen; ist sie aber nur die Tendenz einer Bewegung nach einem Ziele, so kann man ohne Widerspruch annehmen, daß es in der Welt ebensoviele Kräfte als Bewegungen gibt, und daß mehrere Bewegungen, die nach demselben Ziele tendieren, der Ausdruck einer einzigen Kraft sind. Solchermaßen können wir bei der Erklärung der kosmischen Phänomene die Stoßtheorie mit der Theorie der universellen Anziehung versöhnen, so können wir die ganze Hierarchie der chemischen und der Lebenskräfte, nicht als Wesenheiten, sondern als leitende Ideen und wirksame Strebungen der Natur aufrechterhalten. Jede dieser Kräfte aber subsistiert um nichts weniger real und an sich; sie sind nicht die immer komplizierteren Resultierenden einer gewissen Zahl einfacher Kräfte, denn diese

vorgebliche Einfachheit ist nur die imaginäre Grenze einer unendlichen Auflösung, und es gibt ebensowenig Atomkräfte als ausgedehnte Atome. Die höheren Naturkräfte gehen nicht aus der zufälligen Vereinigung der niederen Kräfte hervor, sondern die letzteren sind im Gegenteil in der Einheit der ersteren mit enthalten und lösen sich von ihnen nur durch eine Art Zerstückelung oder besser Strahlenbrechung ab.

Indessen weist das Leben, wenigstens in seiner höchsten Form, noch einen dritten Charakterzug auf: das Lebewesen nimmt sich selbst und, mehr oder minder deutlich, die Wesen seiner Umgebung wahr; besitzt es also nicht eine Seele, welche in Gegensatz zu ihrem eigenen Leibe und zu den fremden Körpern tritt, oder kann man sinnvoll der Materie den schwächsten Bewußtseinsgrad zuerkennen? Die Antwort ist recht einfach: die in der Ausdehnung entfaltete Bewegung hat kein Selbstbewußtsein, weil sie sozusagen völlig außer sich ist; die in der Kraft konzentrierte Bewegung aber ist eben die Perzeption, wie *Leibniz* sie bestimmt hat, d. h. derAusdruck der Vielheit in der Einheit. Man könnte demnach behaupten, es gibt keine Kraft, die sich nicht selbst erfaßt, indem sie die von ihr erzeugte Bewegung erfaßt. Aber die Existenz der eigentlichen Wahrnehmung scheint an zwei besondere Bedingungen gebunden, welche die Natur nur stufenweise und eine nach der andern verwirklicht hat. Zunächst müssen sich die Kräfte, anstatt sich in Raum und Zeit zu zerstreuen, zu einer gewissen Menge von Systemen vereinigen, und zweitens muß sich das Detail dieser Systeme noch einmal zusammenballen, indem es sich in einer kleinen Anzahl von Brennpunkten reflektiert, in denen das Bewußtsein sich durch eine Art Akkumulation und Verdichtung steigert. Wer nun sagt, daß, selbst wenn jede Kraft, welche ein Nervenzentrum mit zusammensetzt, mit Bewußtsein begabt wäre, es unbegreiflich sei, wie alle diese isolierten Bewußtseine zu einem einzigen verschmelzen, vergißt, daß die Kraft kein Ding an sich ist, und daß man mit demselben

Rechte, womit man von mehreren Kräften oder mehreren Bewegungen spricht, sagen kann, es gibt nur eine, wo es nur ein System und eine Naturidee gibt. Wir sind also durchaus zu der Annahme berechtigt, daß das Bewußtsein in einer einzigen Kraft besteht, und sogar zur Benennung dieser Kraft als Seele; wir dürfen aber nicht vergessen, daß dieser Name nur die dynamische Einheit des Wahrnehmungsapparates bezeichnet, ebenso wie das eigentliche Leben nur die dynamische Einheit des Gesamtorganismus ist. Diese Seele ist deshalb, auch bei den niederen Tieren, um nichts weniger vom Leibe unterschieden, denn sie konzentriert nicht allein in jedem Augenblick alle Einzelheiten ihrer organischen Bewegungen in ihrer Einheit, sondern sie verleiht ihnen durch Vermischung des dunklen Bewußtseins ihres gegenwärtigen Zustandes mit dem noch dunkleren Bewußtsein ihrer vergangenen Zustände gleichsam ein zweites Leben, welches alles im ersten Ablaufende sammelt und bewahrt. In dem Maße aber, als der Wahrnehmungsapparat fester und feiner wird, erweitert die Seele mit der Sphäre ihres Wirkens auch die ihres Seins: die deutlichen Bilder der Außendinge kombinieren sich in stetig zunehmendem Maße mit den von den inneren Organen herrührenden verworrenen Eindrücken, so daß man sagen kann, die vollkommensten Lebewesen existieren zugleich in sich selbst und in allem, was sie umgibt. Im Menschen schreitet die Natur noch weiter fort. Indem sie an die Stelle eines allzu beschränkten und allzusehr den organischen Einflüssen unterliegenden Bilderspieles stets bereitliegende Zeichen setzt, welche hinreichen, um alle Wesen vorzustellen, weil sie nur deren allgemeine Merkmale darstellen, vollendet sie die Ablösung der Seele vom Leibe und ihre Ausbreitung im All. Gewiß ist diese Seele, welche mit den von ihr vorgestellten Objekten identisch ist und die, mit *Aristoteles* zu reden, nur die Form der Formen ist, nicht die Seele, deren Unsterblichkeit wir erhoffen, aber diese hehre Hoffnung läßt sich nur aus ethischen Rücksichten,

welche dem Gegenstande unserer Untersuchung ganz ferne stehen, rechtfertigen.

So steht auch unser Versuch, die Freiheit, deren jeder von uns sich in der Verfolgung der sinnlichen Güter bewußt ist, mit dem Determinismus, ohne welchen der Mensch kein Teil der Natur sein würde, zu versöhnen außerhalb aller ethischen Betrachtung. Diese Vermittlung ist übrigens durch jene, die wir zwischen dem Mechanismus und dem Leben anbahnten, vorbereitet, denn man könnte sagen, die Natur legt jedesmal, wenn sie aus sich selbst und ohne Vorbild eine neue organische Form erzeugt, eine Art Freiheit an den Tag. Etwas von Freiheit steckt auch in der Kunstfertigkeit, welche viele Tiere bei der Erbauung ihres Nestes oder bei der Beschleichung ihrer Beute bekunden, doch kann man nicht sagen, daß ihnen diese Freiheit zukommt, weil die Natur für sie und ein- für allemal den Plan, nach dem sie arbeiten, entworfen hat. Die Freiheit aber scheint in der Macht zu bestehen, seine Pläne ändern und neue Ideen konzipieren zu können, und das Gesetz der Finalität forderte unbedingt die Existenz einer solchen Freiheit, denn die systematische Einheit der Natur konnte sich nur vermittelst einer Folge ursprünglicher Erfindungen und eigentlicher Schöpfungen verwirklichen. Nun gibt es in der Natur zweierlei Ideen: erstens jene, die man organisch genannt hat, und welche zugleich Wesen sind und durch unmittelbares, inneres Wirken die Form, in der sie sich manifestieren, selbst hervorbringen; zweitens aber jene, welche bloße Ideen sind und nur das Wirken eines Wesens, dem sie immanieren, lenken, so z. B. die Idee des Nestes, die nur in der Phantasie des Vogels existiert und nur die Regel der Bewegung ist, mittelst welcher der Vogel sie in einem fremden Stoffe verwirklicht. Solange nun der Mensch noch nicht auf Erden erscheint, zeigt sich die Natur besonders fruchtbar an realen Ideen, d. h. sie erschafft eine Unendlichkeit von Pflanzen- und Tierarten, während sie einer jeden von den letzteren nur eine

kleine Menge ziemlich unveränderlicher Wirkungstypen verleiht, welche das bilden, was man ihren Instinkt nennt. Das Auftreten des Menschen aber kehrt das Verhältnis beider Ideenarten um, denn einerseits sehen wir keine neue Art mehr entstehen, anderseits ist es das Vorrecht unserer Intelligenz, ihrerseits Erfindungen zu machen und eine unzählige Menge bloßer Ideen zu konzipieren, die unser Wille dann zu objektivieren sucht. Der Vogel baut nur sein Nest, welches eine Art Fortsetzung seines Körpers ist, der Mensch aber verändert das Antlitz der Erde und stellt zu seinen Zwecken ihm analoge Körper her, die er mit einem gewissermaßen geliehenen und künstlichen Leben beseelt. Das Merkwürdigste aber ist, daß nicht alle seine Ideen sich auf seine Erhaltung beziehen; gerade auf jene Gebilde legt er den größten Wert, die ihn in gewissem Maße übertreffen und ihm das verschönerte Bild seiner Züge oder seines Tuns darbieten. So findet sich denn, nur in anderer Form, die ganze Fruchtbarkeit der Natur in der Freiheit des Menschen, und diese Umwandlung ist zugleich ein Fortschritt und eine Entartung, denn es blieb der oberflächlichen Arbeit des Menschen vorbehalten, in die Dinge einen Grad von Harmonie und Schönheit zu bringen, der den lebendigen Naturgebilden noch fehlte. Wenn aber die Natur nur die Gesetze der Bewegung walten zu lassen brauchte, um die innere Struktur der von ihr erzeugten Wesen unendlich zu variieren, warum könnte der Mensch nicht, ohne gegen diese Gesetze zu verstoßen, seine äußeren Handlungen und die Form, die er den Körpern seiner Umgebung aufprägt, variieren?

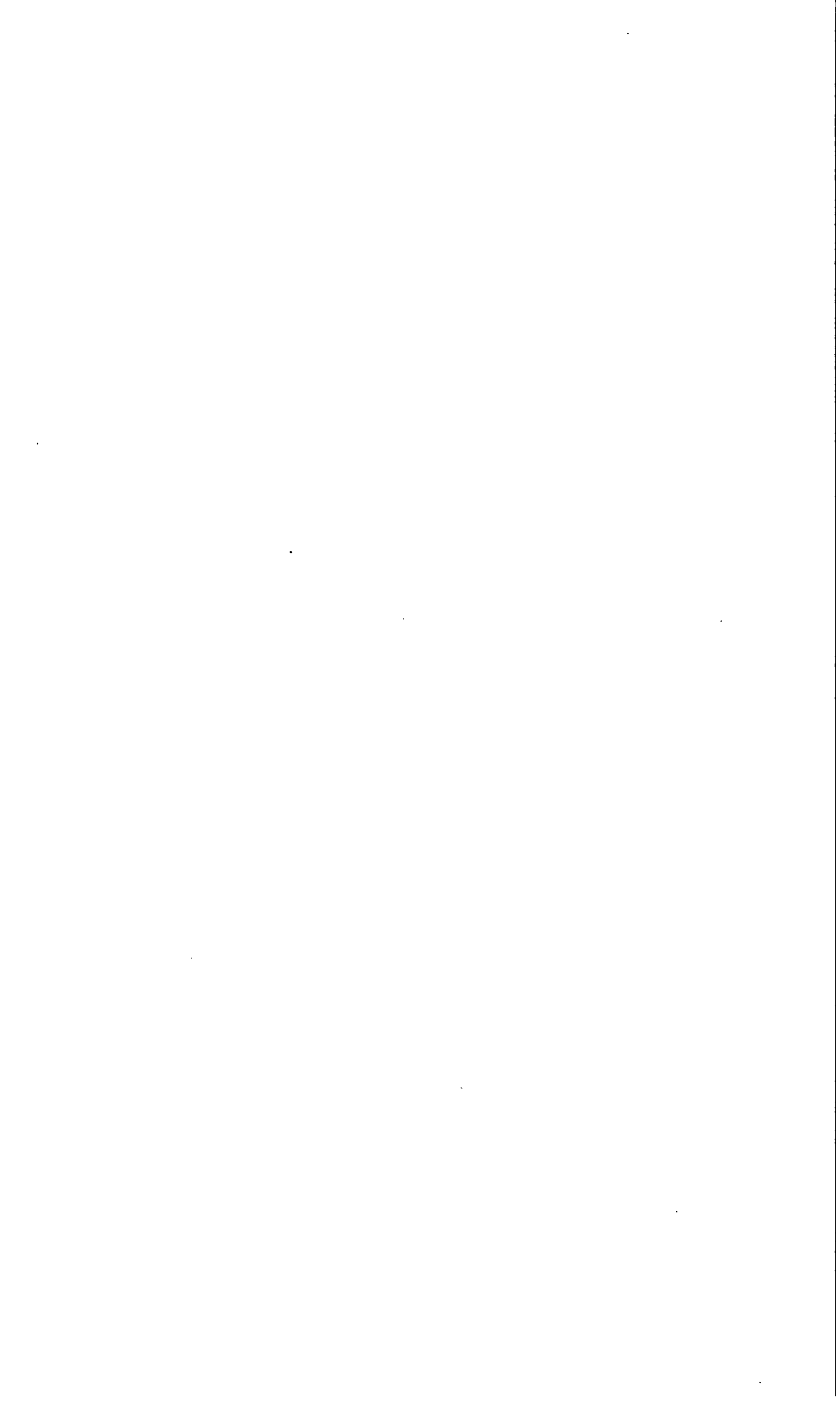
Vielleicht findet man, diese Erklärung der Freiheit entspreche keineswegs ihrer gewöhnlichen Definition; es ist aber leicht, zu zeigen, daß diese Definition falsch ist, und daß man, anstatt die Freiheit da zu suchen, wo sie besteht, sie dort sucht, wo sie nicht ist und nicht sein kann. Das Wunder der Natur in und außer uns ist die Erzeugung der Ideen, und diese Erzeugung ist frei im strengsten Sinne des

Wortes, denn jede Idee ist an sich unabhängig von der ihr vorhergehenden und entsteht, wie eine Welt, aus nichts. Es ist nun sicher, daß der Mensch sich hinsichtlich der von ihm erzeugten Ideen nicht in der gleichen Lage wie die Tiere bezüglich jener, welche ihnen die Natur verliehen, befindet, denn die letzteren haben für jede Handlungsart nur einen Typus, von dem sie sich niemals entfernen und den sie nicht mittelst eines bewußten Willens, sondern unter dem Einfluß einer Art Faszination verwirklichen. Der Mensch allein will vor dem Handeln, weil nur er, mittelst der Sprache, sich sein künftiges Handeln deutlich vorstellen kann, und er will nur, nachdem er überlegt, d. h. verschiedene gleich mögliche Handlungsweisen verglichen hat, unter welchen er die ihm am besten scheinende wählt. In diese Wahl nun oder in den von ihr untrennbaren Willen setzen gegenwärtig die meisten Philosophen die Freiheit, und diese Freiheit besteht nach ihnen darin, daß der Wille die Handlung determiniert, ohne selbst durch die ihr vorangehende Überlegung determiniert zu sein. Namens der Erfahrung haben wir bereits die Hypothese einer willkürlichen Wahl, welche die Überlegung zwecklos und den Willen unvernünftig macht, abgelehnt; aber dieser psychologische Irrtum, der für sich genommen, unhaltbar ist, entlehnt seine ganze Stärke einem metaphysischen Irrtum, der viel schwerer auszurotten ist. Man findet, die Ideen seien etwas zu Subtiles, um an sich zu bestehen und durch sich selbst die sie verwirklichende Handlung auszulösen, daher macht man aus dem Willen eine Substanz oder wenigstens das Vermögen einer solchen, deren bloßes Akzidenz jene sind, und welche als bewirkende Ursache dasjenige bewirkt, zu dessen Hervorbringung sie als Zweckursachen unfähig sein sollen. So verwandelt man beim Menschen und, vermöge einer unweigerlichen Analogie, auch für das übrige Universum die Finalität in Mechanismus, und zugleich verletzt man das Grundgesetz des Mechanismus, da man dem Willen die Macht zuschreibt, eine Reihe von Er-

scheinungen zu beginnen, die an keine andere anknüpft. Der Wille, wie wir ihn definiert haben, ist weder ein Ding an sich, noch auch eine konkrete und aktive Macht, er ist nur die Reflexion einer Tendenz auf sich selbst, und nur infolge einer Art Idolatrie des Verstandes geschieht es, daß man in dieser Reflexion das Prinzip des von ihr erhellten Handelns sucht. Wir können wohl eine Art Konflikt zwischen mehreren Tendenzen empfinden, müssen ihn aber nicht durch eine Willkürentscheidung abschließen; nicht bloß in uns kämpfen die Möglichkeiten um die Existenz, und die innere Erwägung, die sie unterscheidet und vergleicht, entscheidet über sie nicht sicherer als die stumme Weisheit der Natur. Nur die Erfindung ist frei, da sie nur von sich selbst abhängt und alles Übrige entscheidet, und was man unsere Freiheit nennt, ist gerade das Bewußtsein der Notwendigkeit, vermöge deren ein von unserem Geist erfaßtes Ziel in der Reihe unserer Handlungen die Existenz der Mittel determiniert, welche wiederum die Existenz jenes Zieles determinieren.

So substituiert die Herrschaft der finalen Ursachen, indem sie, ohne sie zu zerstören, in jene der mechanischen Ursachen eindringt, überall der Trägheit die Kraft, dem Tode das Leben, dem Fatum die Freiheit. Der materialistische Idealismus, bei dem wir eine Weile stehen blieben, stellt nur die Hälfte oder vielmehr nur die Oberfläche der Dinge dar. Die wahre Philosophie der Natur aber ist ein spiritualistischer Realismus, für den jedes Wesen eine Kraft und jede Kraft ein Gedanke ist, der nach einem immer vollkommeneren Bewußtsein seiner selbst strebt. Diese Philosophie ist wie die erste unabhängig von aller Religion, aber indem sie den Mechanismus der Finalität unterordnet, bereitet sie uns dazu vor, die Finalität selbst einem höheren Prinzip zu unterordnen und mittelst eines sittlichen Glaubensaktes ebenso die Schranken unseres Denkens wie die der Natur zu überschreiten.

Psychologie und Metaphysik.



Der Name der Psychologie ist noch jung, aber die Fragen und Untersuchungen, die uns dieser Name in Erinnerung ruft, sind ebenso alt als die Philosophie, und es konnte nicht ausbleiben, daß sie in dieser sogleich eine beträchtliche Rolle spielen. Stets wollte die Philosophie die Wissenschaft aller Dinge sein. Nun sind das Leben, Fühlen, Denken ebenso wirkliche Vorgänge wie die Bewegungen der Himmelskörper, und wenn jene Vorgänge nicht im Raume, neben und außer den materiellen Dingen stattfinden, so konstituieren sie dafür für viele derselben eine Art innerer Existenz, die für den Philosophen nicht weniger interessant ist als ihre äußere, sichtbare Existenz. Da ferner die Philosophie es unternimmt, die gesamte Wirklichkeit zu erklären, so muß sie wohl den letzten Erklärungsgrund in etwas suchen, was nicht mehr real und demzufolge eine reine Idee ist. Wir finden nun in uns selbst gewisse sehr allgemeine Ideen, die uns in der Tat alle Dinge zu beherrschen und zu erklären scheinen. Wir können zwar zweifeln, ob diese Ideen den Dingen vorhergehen oder nachfolgen, ob sie deren Urbild oder deren Kopie sind, sicher aber ist dies, daß, wenn es einen Idealgrund der Dinge gibt und er uns zugänglich ist, wir ihn in uns zu suchen haben. Seit *Plato* bis *Descartes* war der spekulativste Teil der Psychologie eins mit der Metaphysik.

Wem die Psychologie ihren jetzigen Namen verdankt, ist unwichtig, gewiß ist es aber *Cousin*, dem sie die hervorragende Rolle verdankt, welche sie unter diesem Namen in der französischen Philosophie spielt. *Cousin* nahm sich

im Beginne seiner Laufbahn zweierlei vor: er wollte die empirische Analyse der Bewußtseinsvorgänge ins Leben rufen oder wenigstens organisieren und zugleich aus dieser Untersuchung eine Art Einleitung in die anderen philosophischen Disziplinen, namentlich in die Metaphysik gestalten. Er nahm mit dem ganzen 18. Jahrhundert an, daß wir unmittelbar nur Tatsachen kennen, zugleich aber glaubte er, die Untersuchung der Bewußtseinstatsachen habe eine ganz andere Tragweite und könne uns betreffs des Wesens der Dinge ganz andere Perspektiven eröffnen als jene der äußeren Phänomene. Wo *Condillac* nur eine Art der Tatsachen: die Empfindung, gesehen hatte, unterschied er drei, die „sinnlichen Vorgänge", die „Willensvorgänge" und die „Vernunftakte", und die beiden letzten Arten von Vorgängen waren für ihn etwas von dem, was die empirischen Wissenschaften gewöhnlich darunter verstanden, recht Verschiedenes. In den „Willensvorgängen" glaubte er den freien Willen zu erfassen, eine permanente Macht, Bedingung und Subjekt alles Bewußtseins, die in uns die Persönlichkeit oder das Ich konstituiert; in den „Vernunftakten" schien ihm das Bewußtsein sich über sich selbst zu erheben und sich mit der absoluten Vernunft oder Wahrheit, wie sie in Gott und in der Welt zugleich existiert, zu identifizieren. Einmal so hoch verstiegen, ward *Cousin* durch nichts gehindert, die Wagnisse der alten Metaphysik zu erneuern, ja zu übertreffen. Erst glaubte er, mittelst der Methode *Condillacs* die *Schelling*sche Philosophie demonstriert zu haben, später beschränkte er sich hinsichtlich des Übersinnlichen auf jenen Inbegriff von Behauptungen und Überzeugungen, den man als Spiritualismus zu bezeichnen gewohnt ist. Zwei Punkte aber gibt es, in welchen er niemals geschwankt hat und in denen sich sein ganzes Denken konzentriert: die Notwendigkeit, das philosophische Studium mit der Psychologie zu eröffnen, und die Möglichkeit, mittelst der Theorie der Vernunft von der Psychologie zur Metaphysik vorzudringen.

Die durch *Cousin* organisierte Wissenschaft wurde nach ihm stets eifrig gepflegt, aber unter seinen Schülern und anderen zeitgenössischen Philosophen sind erhebliche Differenzen bezüglich der Grenzen der Methoden und besonders der Resultate dieser Wissenschaft aufgetreten. Unter Bewußtseinsvorgängen verstand *Cousin* jene, von welchen wir ein reflektiertes Bewußtsein haben oder wenigstens haben können, wie Denken und Wille. Man hat nun die Frage aufgeworfen, ob die Psychologie nicht ihre Forschungen auf alle Phänomene erstrecken soll, welche in irgendeiner Weise und in irgendeinem Grade den Innenzustand eines Lebewesens modifizieren. Die von *Cousin* empfohlene Beobachtung war ausschließlich die Zurückbiegung des denkenden Subjekts auf sich selbst, während man nun meinte, daß die äußere und indirekte Beobachtung, unterstützt durch das Studium der extremen und pathologischen Fälle, durch die Vergleichung der menschlichen und der Tierrassen, einerseits die Erfassung vieler von der Reflexion niemals erreichbaren Phänomene ermögliche, anderseits aber der Psychologie den Charakter wissenschaftlicher Exaktheit, der ihr nur zu lange fehlte, verleihe. Endlich erhob sich gegen die psychologische Lehre *Cousins* allmählich eine neue Theorie oder vielmehr die von ihm überwundene, an Tatsachen bereichert und kühner in ihren Hypothesen. Nochmals ward das Innenleben des Menschen auf die Empfindung reduziert, die nun zum einfachen Bewußtsein eines organischen Zustandes geworden war; der Wille war nur das Bewußtsein einer Reflexbewegung, das Denken nur die Beziehung zwischen zwei oder mehreren Empfindungen, die Vernunft nur eine Zusammenfassung oder ein Auszug der Sinneserfahrung. Die Psychologie hat darauf verzichtet, unter den Bewußtseinserscheinungen Prinzipien zu suchen, die uns aus dem Bereiche der Erscheinungen führen könnten, und da diese Prinzipien, wenn sie überhaupt existieren, nur im Bewußtsein existieren können, hat jene jede Verbindung mit der Meta-

physik gelöst und ihr die Grundlage geraubt. Die von *Cousin* dem 18. Jahrhundert entlehnte Methode hat uns schließlich, vielleicht ganz folgerichtig, zur Philosophie des 18. Jahrhunderts zurückgeführt.

Wir wollen nun mit aller Unparteilichkeit die namens derselben Methode von den zwei rivalisierenden Psychologien vorgebrachten Folgerungen zusammenfassen, um uns dann zu fragen, bis zu welchem Maße es möglich wäre, sowohl diese Folgerungen selbst als auch die zu ihnen führende Methode umzuformen und zu erweitern.

I.

Die von *Cousin* begründete und noch heute von seinen Schülern vorgetragene psychologische Theorie läßt sich, wie wir glauben, in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Wir bemerken in uns gewisse Vorgänge besonderer Art, die wir Gedanken, Gefühle, Wollungen nennen, die sich nicht im Raume entfalten und nur dem Bewußtsein sichtbar sind. Das Dasein dieser Vorgänge ist ebenso sicher, ja noch sicherer als die der Phänomene der Außenwelt, denn das Wissen um jene ist ein unmittelbares, während wir die Außendinge nur durch Vermittlung unserer Wahrnehmungen kennen. Es ist möglich, daß einige dieser Vorgänge, vielleicht auch alle zu bestimmten Zuständen unseres Organismus in Beziehung stehen, aber sie sind deshalb nicht weniger verschieden von den organischen Vorgängen, denen sie entsprechen, und die ausschließliche Untersuchung dieser letzteren hätte uns niemals die geringste Vorstellung von jenen verschafft. Kurz, die Bewußtseinstatsachen bilden eine Welt für sich, und die Wissenschaft derselben muß von allen übrigen Disziplinen, die Physiologie inbegriffen, unterschieden werden.

2. Die Bewußtseinstatsachen sind, allenfalls mit Ausnahme der „Willensvorgänge", analogen Gesetzen, wie sie die Außenwelt beherrschen, unterworfen. Diese Gesetze können wir durch dasselbe Verfahren entdecken, mittelst dessen wir die übrigen Naturgesetze auffinden, d. h. durch Beobachtung der Tatsachen und Feststellung des Regelmäßigen

in deren Sukzession. Wir beziehen im allgemeinen die Bewußtseinstatsachen auf gewisse dauernde Eigenschaften unseres Wesens, die wir Vermögen nennen, aber in dem besonderen Fall der „Willenstatsachen" erfassen wir die erzeugende Ursache gleichzeitig mit der Wirkung unmittelbar; wir haben ein Bewußtsein unseres Willens als einer aktiven Kraft, und wir stellen uns unsere anderen Vermögen nach dem Muster dieser Kraft vor.

3. Unser Wille ist frei. Niemals wollen wir ohne Beweggrund, aber nicht das an sich mächtigste Motiv bestimmt unseren Willen, sondern unser Wille entscheidet sich für eines der Motive und gibt ihm dadurch das Übergewicht über die anderen. Diese Entscheidung bestimmt in uns eine neue Reihe von Bewußtseinszuständen, ohne aber selbst durch den vorhergehenden Zustand determiniert zu sein; sie entspringt unmittelbar unserer absoluten Willenskraft. Wir haben zugleich das Bewußtsein unseres Willens, unserer Entscheidung und der Freiheit, mit der die eine aus dem andern hervorgeht.

4. Unser Wille ist nicht bloß bei der Hervorbringung unserer freien Akte tätig, sondern er reagiert auch, mittels der Aufmerksamkeit, unaufhörlich auf unsere Gefühle und Gedanken. Anderseits ist er mit sich selbst identisch, und wir sind uns während des ganzen Lebens seiner Identität bewußt. So wird er zum festen Zentrum, zum dauernden Subjekt, auf welches wir alle Modi unseres Innenseins beziehen. Im Absoluten und für Gott sind wir eine Substanz nach Art der Natursubstanzen, für uns selbst und für das Bewußtsein sind wir ein aktives und freies Subjekt, ein Ich.

5. Wir sind im Besitz von Erkenntnissen, die nicht ausschließlich der Erfahrung entstammen und die wenigstens teilweise einem besonderen, V e r n u n f t genannten, Vermögen zuzuschreiben sind. Solcherart sind die Urteile, in welchen wir aussagen, daß jede Erscheinung eine Ursache und eine Sub-

stanz voraussetzt; denn der Substanzbegriff entspringt weder den Sinnen noch dem Bewußtsein, und wenn uns das Bewußtsein lehrt, daß wir eine Ursache sind, so lehrt es uns nicht auch, daß es in der Welt noch andere Ursachen gibt. Solcherart ist ferner das Urteil, in welchem wir aussagen, daß alle Erscheinungen Gesetzen unterstehen; denn wenn die Erfahrung von einer gewissen Regelmäßigkeit in der Natur Zeugnis ablegt, so ist es allein die Vernunft, welche sagt, daß diese Regelmäßigkeit sich auf alle Erscheinungen erstreckt, in der physischen Welt wenigstens ausnahmslos. Alle unsere Vernunfturteile, gleichgültig, auf welche Gegenstände sie sich beziehen, sind allgemein und notwendig und unterscheiden sich durch diesen doppelten Charakter von unseren Erfahrungsurteilen.

6. Die aus der Vernunft entspringenden Erkenntnisse sind nicht bloß für uns wahr, sie entsprechen vielmehr Wahrheiten, die außer uns, in der Natur der Dinge existieren. Gewiß können wir, wenn wir über diese Erkenntnisse reflektieren und sie uns durch diese Reflexion gewissermaßen aneignen, die Frage stellen, ob nicht ihre Wahrheit völlig in uns beschlossen liegt, aber ihr ursprünglicher Charakter ist spontan und unpersönlich, und sie haben in dieser Form das Vorrecht, uns aus unserm eigenen Bewußtsein heraus zu setzen und uns mit der Weltvernunft in Verbindung zu bringen. Wir haben also keinen Grund, an der objektiven Gültigkeit unserer Vernunftansichten zu zweifeln, und dieser rein spekulative Zweifel wird in der Tat durch den unerschütterlichen Glauben aller Menschen entkräftet.

Geistigkeit und Freiheit in uns, Vernunft in und außer uns — das könnte das Resumé dieses Resumé und der ganzen Psychologie *Cousins* bilden.

II.

Alles von *Cousin* im Namen der innern Erfahrung Vorgebrachte wird nun von einer neuen Richtung der Psychologie im Namen derselben Erfahrung bestritten. Wir wollen der Reihe nach, aber in umgekehrter Ordnung jeder Behauptung die entsprechende Negation gegenüberstellen.

Ad 6. Wie kann zuvörderst in einer Wissenschaft, die zum Gegenstande nur Bewußtseinstatsachen hat, von Wahrheiten, die außer unsrem Geiste liegen, und von Akten, mittelst deren wir aus uns selbst herausgehen, die Rede sein? Entweder haben wir ein Bewußtsein dieser Akte und Wahrheiten, und dann drückt es ihnen den Stempel der Subjektivität auf, von der man sie befreien wollte; oder wir haben kein solches Bewußtsein, und dann ist es so, ob sie für uns nicht da wären. Man sagt uns, unsere Vernunfterkenntnisse müssen wohl einem äußeren Objekt korrespondieren, da sie sonst keine größere objektive Bedeutung hätten als Träume. Wir erwidern, dieses Argument beruht auf einer Äquivokation. Gewiß muß eine Erkenntnis, um wahr zu sein, sich auf ein von ihr verschiedenes Objekt beziehen, aber dasselbe muß nicht notwendig transzendent und extramental sein; es muß im Gegenteil selbst in unser Bewußtseinsbereich fallen, damit wir durch Konfrotation die es vorstellende Erkenntnis verifizieren können. In Wahrheit ist das gemeinsame Objekt aller unserer Gedanken die Welt der Erscheinungen oder der Erfahrung; ein Gedanke ist für uns wahr, wenn er der

Ausdruck eines wirklichen Ereignisses ist, falsch ist er, wenn wir in der sinnlich wahrnehmbaren Welt keine ihm entsprechende Realität finden können. Nehmen wir also mit *Cousin* an, daß wir gewisse apriorische Erkenntnisse besitzen, so wird die objektive Gültigkeit derselben wie die aller anderen nur in ihrer Übereinstimmung mit den Erscheinungen bestehen können, nur daß, während unsere Erkenntnisse sich gewöhnlich nach ihren Gegenständen richten, die Erscheinungen sich, wenn die gemeinten Erkenntnisse wirklich apriorisch sind, nach ihnen richten müssen. Dies ist genau das, was *Kant* gemeint hat, als er es unternahm, die objektive Gültigkeit unserer Verstandesgrundsätze nicht, wie man geglaubt hat, zu zerstören, sondern festzulegen. Ob aber diesen Prinzipien transzendente Wahrheiten entsprechen, ist eine wohl unnütze Frage, die jedenfalls die Grenzen der Psychologie überschreitet.

Ad. 5. Ist es auch nur zulässig, im Namen der inneren Beobachtung die Existenz einer besonderen Klasse apriorischer Erkenntnisse zu behaupten? In der Psychologie *Cousins* gibt es zwei Arten dieser Erkenntnisse: die einen, wie das „Substanzprinzip" und das „Kausalprinzip", beziehen sich auf Dinge an sich, die anderen,wie das Prinzip der Induktion, haben ihr Objekt in der phänomenalen Welt. Es scheint uns nun, daß die ersten, wenn sie wirklich in unserem Geiste existieren, eher den Namen von „Überzeugungen" (croyances) als von Erkenntnissen verdienen, denn sie korrespondieren möglicherweise Gegenständen, aber wir können uns dessen nicht versichern, denn diese Gegenstände sind angenommenermaßen außer dem Bereiche unsres Bewußtseins gelegen. Hingegen kann ein Urteil nach Art des Induktionsprinzips auf den Titel einer Erkenntnis Anspruch erheben, denn es kommt nur auf uns an, uns zu versichern, daß die Dinge sich in der Natur diesem Prinzip gemäß abspielen. Darf aber diese Erkenntnis als a priori oder als a posteriori bezeichnet werden? Nimmt man mit *Kant* an, daß der Geist der Natur Gesetze vorschreibt

und daß nur ein Prinzip in unserem Verstande liegt, damit die Erscheinungen sich nach ihm richten müssen, so kann man wohl sagen, das Prinzip der Induktion läßt uns die Naturordnung a priori erkennen; aber man muß zum Mindesten gestehen, daß der Einfluß, den man diesem Prinzip auf den Gang der Begebenheiten einräumt, nicht Gegenstand einer psychologischen Beobachtung ist. Nimmt man im Gegenteile an, daß wir damit beginnen, das Induktionsprinzip namens der Vernunft auszusprechen und daß wir in der Folge durch die tägliche Erfahrung ersehen, daß die Natur es stets befolgt, dann gesteht man zu, daß die Erfahrung es ist, was diesem Prinzip die objektive Gültigkeit gibt und daß es, wenn es a priori in unserem Geiste existiert, nur a posteriori Titel und Rang einer Erkenntnis erwirbt. Aber was spricht dafür, daß die Vernunft das behauptet, was sie festzustellen nicht vermag und daß ein Prinzip, welches seine Gültigkeit der Erfahrung entnimmt, nicht auch aus dieser entspringt? Wird man sagen, wir wenden dieses Prinzip ausnahmslos auf alle Erscheinungen an? Was ist daran Verwunderliches, wenn wir es niemals durch eine Erscheinung widerlegt fanden? Wird man sagen, es drängt sich unserem Geiste mit unwiderstehlicher Gewalt auf? Wieder eine Äquivokation; denn ist diese Kraft absolut unwiderstehlich, so geben wir zu, daß sie nicht das Resultat einer noch so ausgedehnten Erfahrung sein kann. Wie soll aber das Zeugnis des Bewußtseins entscheiden, ob eine Tendenz unseres Geistes absolut oder relativ unbesieglich ist? Wie soll man sich ferner dessen versichern, daß ein unserer individuellen Erfahrung vorgreifendes Urteil nicht seine Wurzel in der durch Jahrhunderte akkumulierten und gleichsam in unserer Gehirnorganisation verkörperten Gattungserfahrung hat? Wir haben demnach keinen Grund zur Annahme eines ursprünglichen Vermögens unter dem Namen „Vernunft“, es wäre denn das nur das Vermögen, über die Dinge an sich Urteile zu fällen, deren Gültigkeit und Dasein jeder Diskussion sich entzieht.

Ad 4. Sicherlich betrachten wir uns in allen Momenten unseres Lebens als eine und dieselbe Person, aber diese Identität, die wir uns zuschreiben, setzt doch nicht notwendig die Existenz eines festen Elements in uns, eines realen, dauernden Ichs voraus. Zunächst ist zu bemerken, daß die Tatsachen ausdrücklich gegen diese Hypothese sprechen. Ein schlafender Mensch hat kein Ich oder nur ein imaginäres Ich, das beim Erwachen schwindet; ein Hieb auf den Kopf reicht hin, um durch Hemmung der Erinnerung eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Ich von heute und dem von gestern herzustellen; endlich ist der Fall bekannt, wo gewisse Kranke ein Doppel-Ich besitzen, dessen Komponenten miteinander alternieren und von welchen nur eines die Existenz des andern kennt. Wenn wir ferner auch annehmen, daß wir, wie dies behauptet wird, das Bewußtsein unserer Freiheit besitzen und daß dieses Bewußtsein unser Ich konstituiert, so ist es doch evident, daß ein solches Ich keinerlei Individualcharakter haben wird, vermittelst dessen wir es von einem fremden Ich unterscheiden und es in den verschiedenen Epochen unseres Lebens als identisch erkennen können. Die Behauptung, wir beziehen unsere Innenzustände auf unser Ich, wird genau darauf hinauskommen, daß wir sie auf ein Ich oder Subjekt im allgemeinen beziehen, und wenn infolge irgendeines übernatürlichen Eingriffes das Ich eines andern Menschen an die Stelle des unsrigen träte, so könnten wir nach dieser Hypothese es unmöglich bemerken. Nur zweierlei gibt es, was tatsächlich für uns unsere Identität herstellt: die Permanenz unseres Charakters und die Verkettung unserer Erinnerungen. Wir haben eine besondere Weise, auf unsere Eindrücke zu reagieren, sozusagen einen Index seelischer Refraktion, der alle unsere Innenzustände affiziert und ihnen den Stempel unserer Persönlichkeit aufdrückt; daher zögern wir nicht, uns in einem vergangenen Zustande, der diesen Stempel trägt und von dem die Erinnerung sozusagen die charakteristische Farbe unseres Bewußtseins bewahrt hat,

wiederzuerkennen. Ferner bilden unsere Erinnerungen, wenigstens in dem jüngsten Abschnitte unseres Lebens, einen stetigen Zusammenhang: wir sehen unseren augenblicklichen Zustand aus einem früheren hervorgehen, diesen aus einem noch früheren usf. So reicht das Bewußtsein stufenweise in die Vergangenheit zurück und macht sie sich in dem Maße zu eigen, als es dieselbe an die Gegenwart anknüpft. Da aber die Vergangenheit in der Entfernung zerfließt und verblaßt, so greifen wir zu dem, was man die objektive Verbindung unserer Erinnerungen nennen könnte: wir sagen uns, diese und jene Szene, die an sich uns als Traum erscheint, muß einen Teil unserer Geschichte bilden, da sie durch das Vorangehende vollkommen erklärt und auch zur Erklärung des Folgenden notwendig ist. So treten wir indirekt in den Besitz unserer Vergangenheit, erblicken uns hier aber wie von außen und ohne uns zu fühlen; dort endlich, wo jeder Anknüpfungspunkt und, a fortiori, wo uns jede Erinnerung fehlt, hört die Vergangenheit gänzlich auf, für uns zu existieren, und damit schwindet auch unser vorgebliches Ich. Unsere persönliche Identität ist also nicht, wie man geglaubt hat, eine ursprüngliche, primäre Gegebenheit unseres Bewußtseins, sondern nur das direkte oder indirekte, stetige oder intermittierende Echo unserer vergangenen in unseren gegenwärtigen Erlebnissen. Wir sind für uns selbst nur Erscheinungen, die sich aneinander erinnern, und wir müssen das Ich unter die Fiktionen der Psychologie verbannen, wie die Substanz unter die der Metaphysik.

Ad 3. Wir halten es für unnütz, hier die vor und nach *Cousin* gegen die psychologische Freiheitslehre vorgebrachten Argumente zusammenzustellen, wir finden es auch etwas befremdlich, daß ein Streit, der durch das Einverständnis von *Leibniz* und *Kant* abgeschlossen schien, durch Philosophen von gewiß geringerer Autorität wieder eröffnet worden ist. Es ist bekannt, mit welcher Wucht *Leibniz* den universalen Determinismus festgelegt und wie tief bei *Kant* das Gefühl

der menschlichen Verantwortlichkeit war; gleichwohl hat *Kant* nicht einmal daran gedacht, in dieser Hinsicht gegen *Leibniz* zu polemisieren, und er fand kein anderes Mittel zur Rettung der Freiheit, die ihm über alles ging, als die Setzung derselben in eine über die Welt der Erscheinungen und des Determinismus hinaus liegende Sphäre. Übrigens scheinen die modernen Verfechter der empirischen Freiheit selbst durch ihre Rolle in Verlegenheit gesetzt, sie wollen gern dem Determinismus sein Recht einräumen und glauben dies dadurch zu tun, daß sie erklären, wir entscheiden uns niemals unmotiviert, obwohl es nicht die Motive sind, was uns determiniert. Aber nur eines kann wahr sein: entweder entscheiden wir uns stets zugunsten des uns am stärksten erscheinenden Motivs, und die Vertreter des Determinismus verlangen nicht mehr oder wir treffen unter den Motiven selbst eine unmotivierte Wahl, und man kommt auf einem Umwege zur absoluten Freiheitstheorie zurück. Nun sagen wir nicht, diese Lehre sei falsch und an sich unmöglich, sondern bloß, sie könne nicht als Bewußtseinstatsache festgestellt werden und sei für die Psychologie falsch. Ein reiner Freiheitsakt wäre in der Tat ein von aller angeborenen oder erworbenen Denk- und Empfindungsweise unabhängiger Akt, er stände demnach allem, was unsern persönlichen Charakter bildet, fremd gegenüber, und wir hätten keinerlei Grund, ihn uns zuzuschreiben und uns dafür verantwortlich zu dünken. Sagt man ferner, ein Akt sei frei, so behauptet man, er sei in irgend einer Hinsicht indeterminiert oder gehe aus etwas Indeterminiertem hervor; aber die Indeterminiertheit als solche ist weder etwas Aktuelles noch auch etwas Beobachtbares, sie ist keine Tatsache, sondern ein pures Nichts für das Bewußtsein. Wir haben in Wahrheit nur das Bewußtsein davon, daß unser Verhalten nicht bloß durch Begehrungen, sondern auch durch Gedanken determiniert werden kann; daher ist es richtig, daß wir nicht wie die Tiere handeln und daß weise und besonnene Menschen anders handeln als

jene, welche ihren Leidenschaften unterliegen. Es ist auch zu bemerken, daß Gedanken, die keinem Begehren in uns entsprechen, auch keinerlei Einfluß auf unsere Handlungen ausüben; denn wir können nur im Hinblick auf ein Gut handeln und können als ein Gut nur dasjenige betrachten, was für uns Gegenstand eines Begehrens ist. Noch mehr: die Gedanken selbst, die uns ein Verhalten darstellen, erwachen und ordnen sich in uns nur unter dem Einflusse eines Begehrens oder wenigstens einer Neigung, denn unsere Psyche selbst bliebe untätig, würde sie nicht durch die Anziehungskraft eines Gutes erregt, das sie als Idee zu besitzen bemüht ist, bevor wir es in Wirklichkeit besitzen. Das Begehren ist also schließlich die einzige Triebfeder aller Aktivität, und stets ist es die herrschende Neigung eines Menschen, was sein Verhalten entscheidet. Wir müssen daher namens der Erfahrung die Hypothese einer Freiheit verwerfen, welche jeder unmittelbaren Beobachtung sich entzieht und die, weit entfernt, unser Verhalten zu erklären, es nur unerklärlich machen würde.

Ad. 2. Mit der Freiheit fällt das einzige unserer Vermögen, dessen Existenz nach *Cousin* unmittelbar zu konstatieren war; wir müssen daher in diesen angeblichen Vermögen nur hypothetische Eigenschaften analog denen der anderen Naturwesen erblicken. Was die Anzahl dieser Eigenschaften betrifft, so muß sie offenbar nicht der Zahl von Tatsachenklassen, welche eine oberflächliche Beobachtung in uns zu unterscheiden vermag, sondern jener der wahrhaft elementaren, unableitbaren Bewußtseinsbestandteile entsprechen. Nun gibt es zwei Wahrheiten, welche diese ganze Frage beherrschen und von denen sich die Schule *Cousins* zu wenig Rechenschaft gegeben hat: erstens die, daß das Bewußtsein Grade hat, und zweitens jene, daß eine Erscheinung, in welcher die aufmerksamste Beobachtung auch nicht eine Spur von Zusammensetzung entdeckt, gleichwohl aus anderen Erscheinungen zusammengesetzt sein kann, von denen wir nur ein

verworrenes Bewußtsein haben oder welche auch allem eigentlichen Bewußtsein sich entziehen. So z. B. resultiert die Wahrnehmung der Entfernung aus gewissen sehr schwachen Empfindungen der Augenmuskeln in Assoziation mit der dunklen Reminiszenz gewisser Empfindungen der lokomotorischen Muskeln, so erklären sich scheinbar instinktive Neigungen und Abneigungen aus längst vergessenen Eindrücken, die vielleicht nicht einmal unserer individuellen Vergangenheit, sondern nur der der Gattung angehören. Daher müssen wir jede Klassifikation von Tatsachen und folglich auch jede Aufzählung von Fähigkeiten als voreilig ablehnen, die nur auf innere Beobachtung sich stützt, und wir können bereits die Zeit voraussehn, da die Bewußtseinszustände, die uns heute die größte Differenz aufzuweisen scheinen, für uns nur mehr oder weniger komplizierte Manifestationen einer einzigen Fähigkeit, der Fähigkeit des Bewußtseins oder der Empfindung, sein werden. Versagte die Psychologie *Cousins* in ihrer Theorie der Vermögen, so war sie nicht glücklicher bei der Erforschung der Gesetze der Innenwelt oder vielmehr, sie hat nicht einmal den ernstlichen Versuch zur Aufstellung nur eines einzigen Gesetzes unternommen. Wir können allerdings feststellen, daß ein Vorgang, von dem wir ein deutliches Bewußtsein haben, von einem andern gefolgt wird, den wir ebenso bemerken, wir können aber nicht entscheiden, ob der erste den zweiten durch sich selbst oder vermöge irgend eines unbemerkten, von ihm eingeschlossenen oder begleiteten Vorganges determiniert. Man spricht von den Gesetzen der Vorstellungsassoziation; aber diese vorgeblichen Gesetze besagen nur, eine Vorstellung k a n n, nicht aber sie muß eine bestimmte andere in uns erwecken, und es muß das wahre Band zwischen unseren Vorstellungen sehr oft nicht in ihnen selber, sondern in den dunklen Neigungen gesucht werden, auf denen sie beruhen, und welche das feste Gewebe des Bewußtseins darstellen. Gewiß sind die inneren Vorgänge Gesetzen unterworfen, und wir haben auch

keinen Grund zur Annahme, es gebe unter ihnen Ausnahmen davon, wir müssen aber auf die Entdeckung dieser Gesetze insolange verzichten, als wir nicht alle inneren Vorgänge kennen, oder als diese Vorgänge nicht in ihre letzten Elemente zerlegt sind. Zu solch einem Ergebnis wird uns aber die Selbstbeobachtung niemals gelangen lassen, und wenn wir irgendwelche Aussicht haben, einmal die Beziehungen, welche zwischen den einfachen Bewußtseinsvorgängen obwalten, zu erfassen, so wird dies nicht durch die direkte Untersuchung dieser Vorgänge selbst, sondern vielmehr durch die der ihnen korrespondierenden Nervenprozesse, deren Sukzession jene reproduzieren, geschehen. Die wahren Gesetze der Psychologie können schließlich nur physiologische Gesetze sein.

Ad 1. Es bleibt uns nur noch eine Frage zu beantworten, freilich die schwierigste von allen: Gibt es innere Vorgänge, die wirklich von den äußeren unterschieden sind, oder bezieht sich das Bewußtsein unmittelbar auf die allein für sich existierenden physischen Vorgänge? Die erste Hypothese scheint unannehmbar, wenn es sich um eine deutliche Wahrnehmung, wie die einer Gestalt oder einer Bewegung handelt; die Annahme, diese Wahrnehmung sei selbst ein eigenartiges Phänomen, welches irgendwie zwischen das Bewußtsein und dessen Gegenstand sich einschiebt, kommt dem Geständnis gleich, daß dieses Objekt an sich dem Bewußtsein fremd bleibt, und bestreitet eben die Tatsache, die man erklären wollte. Weniger einfach steht die Sache, wenn es sich um eine Farben- oder Geruchsempfindung, ein Lust- oder Unlustgefühl oder endlich um einen Willen handelt, denn diese verschiedenen Bewußtseinsmodifikationen haben insgesamt etwas Intensives, was von Grund aus mit dem rein extensiven Charakter der Phänomene der Außenwelt kontrastiert. Jedenfalls steht es, wie das Beispiel der Farben und Töne zeigt, fest, daß eine Empfindung nichts anderes als die verworrene Wahrnehmung einer Bewegung sein kann;

es ist daher die Annahme statthaft, daß Gefühl und Wille nur eine verworrene Wahrnehmungsart der verschiedenen Zustände, sei es der trophischen Nerven, sei es der die Muskelkontraktion besorgenden Nerven sind. Wie könnten wir denn sonst sagen, wir leiden in einem Körperteil, wenn unser Schmerz ein rein geistiges, aller Ausdehnung absolut bares Phänomen wäre? Wie könnten wir sagen, wir wollen gehen, und dann gehen, würde nicht unser Wille mit der physischen Handlung, welche unsere Glieder in Bewegung setzt, verschmelzen? Wie könnten wir ferner, dieser Hypothese zufolge, wissen, ob ein Gefühl oder Wille wirklich in uns besteht, und wie könnten wir eine wirkliche Bewußtseinstatsache von einer bloßen Illusion des inneren Sinnes unterscheiden? Wir haben in der Tat nur zwei Wege, um uns der objektiven Bedeutung eines Phänomens zu versichern: die Übereinstimmung unserer Erfahrung mit der der übrigen Menschen und die Übereinstimmung des Phänomens selbst mit den Naturgesetzen. Es ist nun klar, daß dieses zweifache Kriterium auf die Bewußtseinsvorgänge als solche nicht anwendbar ist; daher können wir von ihrer Existenz nur dann versichert sein, wenn sie uns zugleich als physiologische Prozesse gegeben sind und sie solcherweise in das Gewebe der allgemeinen Erfahrung sich einordnen. Ein Träumender glaubt sehr lebhafte Schmerzen zu empfinden, während er doch nur höchstens ein leichtes Unbehagen verspürt; er faßt gute oder schlechte Entschlüsse, die ihm sicherlich nicht zuzurechnen sind, und die nicht einmal ein sicheres Anzeichen für seine gewöhnlichen Neigungen sind. Sein Traum ist demnach falsch und nur ein Traum, sofern er nämlich seinem Bewußtsein gegeben ist, denn es ist anderseits wahr, daß dieser Mensch träumt, und sein Traum bildet wirklich einen Teil seiner Lebensgeschichte, insofern er einen bestimmten Zustand seines Organismus in seiner Weise zum Ausdruck bringt. Gäbe es aber in uns Bewußtseinsvorgänge, welche keinen organischen Zustand zum Ausdruck bringen,

so ist es klar, daß wir keinen Grund mehr hätten, ihnen objektive Bedeutung zuzuerkennen; es wären gewissermaßen absolute Träume, d. h. solche, die keinerlei Wahrheit besäßen und die nicht einmal als Träume Existenz hätten. Es gibt also keine Bewußtseinsvorgänge, welche, wie man gemeint hat, eine von der äußeren gesonderte Welt bilden, es gibt in uns und wir sind selbst nur eine Reihe von Vorgängen nach Art der übrigen, nur daß sie den Vorzug haben, sich in einem Bewußtsein zu reflektieren und zu verdoppeln. Die Psychologie besitzt kein Sondergebiet, nicht einmal das des Traumes, des relativen und wirklichen Traumes wenigstens; sie ist nur eine subjektive und provisorische Form der Physiologie, die selbst wieder nur ein Zweig der Physik ist.

Weder Vernunft, noch Freiheit, noch Geist: das ist heute das letzte Wort einer Wissenschaft, welche den Namen Psychologie nur gewohnheitsmäßig und gleichsam zur Erinnerung an die Vergangenheit zu bewahren scheint.

III.

Welchen Standpunkt haben wir nun gegenüber den Thesen *Cousins* einerseits und den Antithesen seiner Gegner anderseits zu ergreifen? Erstere scheinen uns an sich befriedigender; die von beiden Schulen gemeinsam befolgte Methode scheint bisher den letzteren Recht zu geben. Aber ist denn nicht diese Methode die einzigmögliche, und kann die Psychologie, welche eine Tatsachenwissenschaft ist, etwas anderes als eine Wissenschaft der Beobachtung und Analyse sein? Sind die Schlußergebnisse der neuen Psychologie nicht nach unserem Geschmack, so haben wir offenbar nur eines zu tun: unserseits die Bewußtseinstatsachen zu befragen und wenigstens in einigen Punkten von ihnen eine andere Antwort zu erlangen zu trachten.

Ist es zunächst richtig, daß diese Tatsachen von denen der Außenwelt nicht wirklich geschieden sind?

Ist das Bewußtsein keine Realität, dann sind wir zur Frage berechtigt, woher uns die Illusion des Bewußtseins kommt. Ausgedehntsein und Wahrnehmung der Ausdehnung sind, wenigstens für uns und unseren Gesichtspunkt, zwei ganz verschiedene Dinge. Möglicherweise ist die Empfindung an sich nur eine organische Bewegung, die von der Peripherie zum Zentrum geht, und der Wille ist vielleicht nur die Fortsetzung dieser Bewegung, vom Zentrum zur Peripherie; aber die Bewußtseinsvorgänge, welche wir Empfindung und Wille nennen, ähneln weder der Bewegung, noch

der Bewegungsvorstellung, noch ähneln diese letzteren einander. Woher kommt also dieses Subjekt, das so, mitten in einer rein objektiven Welt, sich selbst erscheint, und woher kommen innerhalb dieses Subjekts selbst jene Funktionen, welche ihm als heterogen und aus einander unableitbar erscheinen?

Woher entnehmen wir denn ferner, daß diese Außenwelt, auf die man so das Bewußtsein hintennach aufpfropft, zunächst an sich und außerhalb jedes Bewußtseins besteht? Wir nehmen, sagt man, die Außendinge als etwas bereits außer uns Existierendes wahr und fühlen ganz deutlich, daß wir sie durch die Wahrnehmung derselben nicht erzeugen. Wohl, wenn es sich um die Reflexionsvorstellung handelt, vermittelst deren wir uns von einem gegebenen Phänomen Rechenschaft zu geben suchen, denn dieses Phänomen muß uns schon gegeben sein, bevor wir es zu erklären suchen. Anders aber verhält es sich vielleicht mit der unmittelbaren Wahrnehmung mittelst deren uns die Phänomene ursprünglich und reflexionslos gegeben sind. Ein Geruch, wird ferner gesagt, ein Schall, selbst eine Farbe kann wohl unsere bloße Geruchs-, Schall-, Farbenempfindung sein, die Ausdehnung aber ist nicht in uns, denn wir empfinden uns nicht in ihr, vielmehr nehmen wir sie als eine uns begrenzende fremde Existenz wahr. Gewiß, aber es ist noch die Frage, ob diese Existenz an sich außer uns ist oder ob wir sie in unserer Wahrnehmung außer uns versetzen. Diese Frage ist nun empirisch nicht zu entscheiden, denn unsere Erfahrung reicht nicht weiter als unsere Wahrnehmung, und die Ausdehnung beginnt für uns erst dann zu existieren, wenn wir sie wahrzunehmen beginnen. Die Existenz eines Dinges an sich kann für uns keine Tatsache sein, denn zu ihrer Konstatierung müßten wir, der Hypothese zufolge, dort sein, wo wir nicht sind, und das, was wir angenommenermaßen nicht sehen, gewahren. Die Erfahrung läßt also die Frage unentschieden, wir müssen uns an die Vernunft wenden.

Aus der Natur der Ausdehnung selbst wollen wir versuchen, darzutun, daß sie nicht an sich existieren kann. Es gehört zum Wesen der Ausdehnung, daß ihre Teile auseinanderliegen, und wenn sie an sich existiert, so ist sie nichts anderes als die Summe und Vereinigung ihrer Teile. Gewiß können wir die Ausdehnung als ein einheitliches Ganzes denken, durch Abstraktion von der Vielheit ihrer Bestandteile; aber diesem Gesichtspunkt unseres Denkens kann nichts Reales entsprechen. Mag auch in der Wirklichkeit ein Teil an den andern sich anschließen, so ist er doch nicht weniger von diesem verschieden, und nichts vermag aus diesen beiden Dingen eines zu machen. Was wir aber von der Ausdehnung im ganzen sagen, müssen wir auch von jedem ihrer Teile sagen, denn sie haben, als ausgedehnt, selbst wieder Teile, und so ist denn jeder von ihnen nicht ein einheitlicher Teil, eine einfache Ausdehnung, sondern nur ein Aggregat von kleineren Teilen und Ausdehnungen. Wie weit werden wir nun diese Zerlegung der Ausdehnung treiben? Einerseits können wir unmöglich stehen bleiben, denn ein Teil ohne Teile wäre nicht mehr ausgedehnt und folglich auch kein Teil der Ausdehnung, anderseits werden wir, falls wir nicht Halt machen, in der Ausdehnung stets nur Aggregate finden, ohne jemals Elementen zu begegnen, aus welchen sich diese Aggregate zusammensetzen. Was aber die Realität eines Aggregats ausmacht, das sind die aufbauenden Elemente, nicht die gegenseitigen Beziehungen dieser Elemente, denn diese Beziehungen haben keine andere Realität als die der Glieder, die sie miteinander verbinden. Die Behauptung: die Ausdehnung hat keine Elemente, kommt also der gleich, daß sie nichts Reales in sich hat, und daß sie nicht an sich existiert. Man bekennt sich zu dieser Folgerung, sucht aber die Realität der Ausdehnung so zu retten, daß man diese aus unteilbaren Einheiten zusammensetzt, die in Wahrheit nicht durch sich selbst ein stetiges Ganzes bilden, sondern in uns durch ihre Aneinanderreihung die

Illusion der Stetigkeit erzeugen. Aber die Stetigkeit ist die Ausdehnung selbst; gibt es keine Stetigkeit außerhalb des Bewußtseins, so gibt es auch keine solche Ausdehnung, und jene unteilbaren Einheiten, die an sich existieren sollen, sind keine Elemente der Ausdehnung und haben mit ihr nichts gemein. Man begeht übrigens einen Zirkel, wenn man die Ausdehnung aus aneinandergelagerten Einheiten ableitet, denn diese Einheiten können nicht aneinandergelagert oder sonstwie plaziert sein, außer in einer Ausdehnung; wir könnten nicht einmal sagen, daß sie eine Vielheit und Anzahl bilden, wenn nicht die Ausdehnung sie aneinanderknüpfte und gewissermaßen unser Denken von einer zur andern geleitete. Die Ausdehnung kann also nicht an sich existieren, denn sie hat keine einfachen Teile, und ihre Realität, wenn sie eine hätte, könnte nur die ihrer einfachen Teile sein. Sie besteht nur innerhalb des Bewußtseins, denn nur hier kann sie das sein, was sie ist, ein Ganzes, das vor seinen Teilen gegeben ist und das durch dieselben geteilt, nicht aber gebildet wird.

Die Realität des Bewußtseins steht demnach außer Zweifel, denn diese Außenwelt, in die man es auflösen möchte, kann im Gegenteil nur in ihm existieren. Nicht die Ausdehnung wird in uns zur Wahrnehmung oder Vorstellung ihrer selbst, denn keine andere Ausdehnung ist möglich als eine ideelle oder vorgestellte Ausdehnung. Ist aber die Wahrnehmung der Ausdehnung die einzige reale Bewußtseinsfunktion? Sind Empfindung und Wille, wir werden nicht mehr sagen nur Bewegungen, sondern Vorstellungen von Bewegungen? Müssen wir uns mit einer Art idealistischen Materialismus begnügen, welcher das Bewußtsein nicht mehr in eine diesem wirklich äußerliche, sondern in jene nur relative Außenwelt, die es in sich trägt, auflöst? Aber diese zweite Form des Materialismus stellt gleich der ersten Probleme, die sie nicht löst. Wie können intensive Bewußtseinszustände aus rein extensiven Vorstellungen entspringen? Wo-

her kommt es, daß im Innern des Bewußtseins selbst das Subjekt sich vom Objekt und sogar in sich sein Erzeugnis von seinem Erleiden unterscheidet? Das Dasein des Objekts, so wie es uns innerlich gegeben ist, ist unbestreitbar, aber es handelt sich darum, ob dieses Objekt uns an sich und vor dem Subjekt gegeben ist, ob das Bewußtsein, wie die Materialisten es wollen, von der Wahrnehmung zum Willen übergeht, oder ob es vielmehr mit dem Willen beginnt und mit der Wahrnehmung endigt.

Kann uns die Ausdehnung an sich und vor jedem andern Bewußtseinselement gegeben sein? Wie könnten wir aber dann sagen, sie ist uns gegeben, wäre sie für sich allein das ganze Bewußtsein und gäbe es nichts in uns, was von ihr wirklich unterschieden ist? Was würde der Ausdruck „gegeben" bedeuten, und woran könnten wir denn in dieser Ausdehnung einen Gegenstand der Wahrnehmung oder des Bewußtseins anstatt ein Ding an sich erkennen? Könnte endlich die Ausdehnung an sich und unabhängig von aller Sinnesqualität Gegenstand einer wirklichen Wahrnehmung sein? Wenn es wahr ist, daß die Ausdehnung nur als wahrgenommen existiert, so ist auch wahr, daß wir sie nur wahrnehmen, insoweit wir in ihr einen Teil vom andern unterscheiden; unsere Wahrnehmung bezieht sich weniger auf die Ausdehnung selbst als auf die sie teilenden und begrenzenden Linien. Wäre nun die Ausdehnung allein im Bewußtsein, dann gäbe es absolut nichts in ihr, was hier Linien ziehen und Gestalten entwerfen könnte. Die Teile der Ausdehnung können nicht, wie *Descartes* meinte, sich durch ihre Bewegung voneinander unterscheiden, sie können nicht untereinander die Plätze vertauschen, da sie selbst nur Stellen sind, und eine solche Vertauschung wäre jedenfalls unmerkbar, da sie einander völlig gleichen. So könnte denn die auf sich selbst beschränkte Ausdehnung weder ein Bewußtsein konstituieren noch auch zum Gegenstande eines schon vorhandenen Bewußtseins werden; wir müssen dazu

in uns etwas finden, was sich davon unterscheidet, und in ihm etwas, was sie bestimmt. Nun gibt es in unserem Bewußtsein ein Element, welches diesem zwiefachen Bedürfnis entspricht: die Empfindung oder Sinnesqualität. In der Tat sind es unsere Empfindungen, die aus uns ein Subjekt oder ein von der Ausdehnung unterschiedenes Ich machen; zugleich ist uns nur durch sie die Ausdehnung gegeben und gewissermaßen eins mit uns, weil jene uns in verschiedenem Grade sich in ihr zu entfalten und mit ihr eins zu sein scheinen. Sie sind es endlich, besonders unsere Gesichts- und Tastempfindungen, die durch Koordination in der Ausdehnung und durch wechselseitige Entgegensetzung in ihr sie teilen, bestimmen und gewissermaßen von der Potenz zur Aktualität überführen. Die Gestalt ist nur die Grenze, welche eine Farbe von der andern, einen Widerstand vom andern scheidet; die Bewegung ist nur ein relativer Lagenwechsel zweier farbiger Flächen oder widerstehender Massen. Die Behauptung, die Empfindung sei nur das verworrene Bild gewisser Gestalten und Bewegungen, ist demnach sinnlos, denn jede Gestalt geht im Gegenteil aus einer Beziehung, jede Bewegung aus einem Beziehungswechsel zwischen zwei Empfindungen hervor. Zweifellos ist die Ausdehnung für das Bewußtsein notwendig, denn wir erfassen uns selbst nur durch Unterscheidung von ihr, ferner liefert sie uns in den Licht- und Schallschwingungen eine Art objektiven Äquivalents für unsere Empfindungen, welches es ermöglicht, sie, als wenn sie Bestandteile der Außenwelt wären, zu messen und zu berechnen. Aber die Ausdehnung allein erklärt weder die Empfindung noch das Bewußtsein, denn sie existiert für uns nur durch die Empfindung und ist, soweit sie real ist, nur die nach außen projizierte und objektivierte Empfindung.

Wie aber kann die Empfindung zugleich Subjekt und Objekt des Bewußtseins sein? Nach dem bisher Ausgeführten scheint sie nur ein Objekt für uns sein zu können. Wir sind weder Farbe noch Widerstand noch sonst eine Sinnesqualität,

und wie könnten Sinnesqualitäten für sich allein ein Selbstbewußtsein besitzen und „Ich“ sagen? Wie könnten wir anderseits „Ich“ sagen, ohne uns zu erleben oder uns anders als in unseren Empfindungen zu erleben? Gehört es nicht zum Wesen der Empfindung, sich selbst zu empfinden und so gleichsam sich selbst gegeben zu sein? In der Empfindung müssen wir also das Subjekt des Bewußtseins suchen, aber nicht in der Empfindung, sofern sie die Ausdehnung ausfüllt und die Außendinge konstituiert. Die Empfindung muß demnach etwas mehr als die Sinnesqualität sein, sie muß ein zweites Element enthalten, das sich nicht objektivieren läßt, das vielmehr zugleich Subjekt seiner selbst und der Sinnesqualität ist. Etwas anderes ist nun die Verteilung der Farben im Spektrum, etwas anderes der Eindruck, den das Licht auf uns macht; etwas anderes ist die musikalische Tonleiter, etwas anderes das, was uns in den isoliert genommenen Tönen affiziert, wie ihre Fülle oder Klangfarbe. Die Gerüche und Geschmäcke bieten geübten Sinnesorganen unzählige Qualitätsdifferenzen dar, gleichwohl führt man sie auf eine geringe Anzahl von Klassen zurück, die auf ihrem Empfindungscharakter, wie Süßigkeit, Herbe oder Fadigkeit, beruhen. Der Tastsinn hat das Eigentümliche, daß hier die Sinnesqualität mit der Empfindung eins ist; wir sagen, die Körper widerstehen uns, sind kalt oder warm, aber Wärme, Kälte, Druck eines fremden Körpers sind, sobald sie einen gewissen Intensitätsgrad erreichen, für uns nur Schmerzempfindungen. Unterhalb dieser als „äußere“ bezeichneten Empfindungen, von denen sich die Sinnesqualitäten ablösen, gibt es in uns ein ganzes System sogenannter „innerer“ Empfindungen, die ausschließlich affektiv sind, nämlich jene, welche wir mehr oder weniger vag in unserem eigenen Leibe lokalisieren und die sich an die Ausübung der vegetativen Lebensfunktionen knüpfen. Ferner hängen unsere äußeren Empfindungen, indem sie etwas Affektives enthalten, mit unseren inneren Empfindungen nahe zusammen, sie erregen

sie, verdanken ihnen aber selbst den größten Teil ihrer Lebhaftigkeit, ja sie scheinen aus ihnen hervorgegangen zu sein und nur eine sekundäre Form derselben zu bilden, die weniger zentral und dafür deutlicher ist. Man hat bezüglich des Geschmacks bemerkt, er sei nur der Vorgeschmack des Magens; die Lustgefühle aus Gerüchen entsprechen stets einer Steigerung des Lebenstonus, sei es in den Verdauungsorganen, sei es in den Atmungswerkzeugen. Die Erregungen des Gehörs und des Gesichts sind wesentlich mit denen der Sexualorgane verbunden; bei den meisten Tieren dienen sie nur zur Erweckung der letzteren, und diese wiederum üben auf sie, selbst beim Menschen, eine beinahe magische Gewalt der Erhöhung und Verklärung. Die Tastempfindungen sind insgesamt durch sich selbst allgemeiner und vitaler Art; jede von ihnen zieht entweder den Geschlechtstrieb oder jenen andern Trieb, durch welchen der lebende Körper auf seine Integrität achtet und sich gegen die zerstörerische Wirkung der fremden Körper verteidigt, in Mitleidenschaft. Vielleicht können wir jetzt die Doppelrolle der Empfindung im Bewußtsein verstehen. Sie verteilt sich gewissermaßen auf das Subjekt und auf das Objekt: durch die Sinnesqualität konstituiert sie alle Realität des Objekts, durch ihren Affektionscharakter gehört sie dem Subjekt an, welches sich selbst gegeben ist. Durch ihren Gegensatz zu unseren Erregungen, besonders den organischen, erscheinen die Sinnendinge *außer uns*, und weil sie an diese Erregungen geknüpft sind und gleichsam ihre Wurzeln in unser Inneres senken, können wir sagen, sie existieren *für uns* und sind uns so gegeben.

Die Analyse der Empfindung haben wir erledigt, aber auch die des Bewußtseins? Sind unsere Empfindungen oder das Subjektive an ihnen wir selbst? Können wir uns nicht in ihnen empfinden und doch selbst etwas anderes sein? Wenn wir sagen, wir empfinden eine Lust oder erleiden einen Schmerz, gestehen wir da nicht, daß wir etwas von dieser Lust und diesem Schmerz Verschiedenes sind? Können wir

Lust und Unlust als absolute und von der Tätigkeit des Subjekts, welches sich der einen hingibt und gegen die andere ankämpft, unabhängige Zustände denken? Empfinden wir nicht in den geistigen Gefühlen, daß wir selbst durch unsere Liebe und unseren Haß Lust und Unlust in uns erzeugen? Woher kommt endlich unsere Anstrengung, uns dem, was uns gefällt, zu nähern und uns von dem uns Verletzenden zu entfernen, wenn nicht in uns ein Tätigkeitsprinzip, eine ursprüngliche Tendenz besteht, welche die Erregung anreizt, aber nicht erschafft? Zuweilen wird behauptet, das Gefühl sei nur eine sich verwirklichende Tendenz, die Unlust eine gehemmte oder besiegte Tendenz. Das geht vielleicht zu weit, und es scheint in den Gefühlen der Lust und Unlust etwas durchaus Eigenartiges, was sich nicht auf ein anderes Bewußtseinselement zurückführen läßt, zu stecken. Richtig kann aber dies sein, daß das Bewußtsein jeder Affektion der Psyche als ein notwendiges Antezedens das Bewußtsein einer Strebung, welche jene erzeugt und sich in ihr reflektiert, einschließt. Die Strebung ist uns nur durchs Gefühl gegeben, und das Bedürfnis nimmt für uns, sobald es erwacht, die Form eines Unbehagens an, aber wir fühlen sie sozusagen bei der Arbeit in der stetigen Bewegung, welche dieses Unbehagen allmählich in Leiden verwandelt und aus diesem den Genuß hervorgehen läßt, welcher die Bedürfnisbefriedigung begleitet und das darauf folgende Wohlbehagen bewirkt. Wir empfinden auch verworren, was man auch vielleicht mittelst einer psycho-physiologischen Analyse zeigen könnte, daß unsere mannigfachen Strebungen bloß verschiedene Formen eines einzigen Strebens sind, das man treffend als den Willen zum Leben bezeichnet hat. Wir sind also Wille, bevor wir Empfindung sind, und wenn der Wille nicht gleich der Empfindung ein unmittelbarer und gesonderter Inhalt unseres Bewußtseins ist, hat dies nicht darin seinen Grund, weil er die Urbedingung alles Bewußtseinsinhalts, ja in gewissem Sinne des Bewußtseins selbst ist? Es muß in der Tat in

uns ein Urelement geben, welches Subjekt alles Übrigen und nicht mehr Objekt für ein anderes mehr ist, und daraus, daß wir uns nicht wollen sehen, dürfen wir nicht schließen, unser Wille sei nichts, sondern daß er mit uns selbst identisch ist. Weit entfernt, das ganze Bewußtsein zu sein, ist die Ausdehnung nur dessen Grenze und Verneinung; die Empfindung, unter der Doppelform von Sinnesqualität und Gefühlserregung, erfüllt es ganz und konstituiert darin dessen sichtbare Wirklichkeit; aber diese Wirklichkeit selbst hat ihr Zentrum und ihre Wurzel im Willen.

Die Bewußtseinselemente gehen also in ihrer Abhängigkeitsordnung und wahrscheinlich auch in ihrer historischen Entwicklung nicht von der Wahrnehmung zum Willen, sondern im Gegenteil vom Willen zur Wahrnehmung. Das nach Länge, Breite und Tiefe unendlich ausgedehnte Universum existiert nur für den Menschen, ja, nur für den durch die Entdeckungen der neueren Astronomie aufgeklärten Menschen. Die Tiere, wenigstens die höheren, besitzen dieselben Sinne wie wir, wahrscheinlich werden sie aber durch diese Sinne mehr erregt als belehrt, und diese Erregungen selbst sind wohl ihren organischen Empfindungen völlig untergeordnet. Die Welt des Hundes, hat man geistreich gesagt, ist nur ein Kontinuum von Gerüchen; es ist hinzuzufügen, daß dieses Kontinuum vor ihm nur in dem Maße sich entrollt, als er es durchläuft, und daß es sich nur aus solchen Gerüchen zusammensetzt, welche seine Triebe erregen. Die Pflanze besitzt keine äußeren Sinne, und es kann für sie nichts Äußeres geben; ihr Bewußtsein hat also nur Raum für die dunklen Gefühle, welche zweifellos die langsame Entfaltung der Nahrungs- und Reproduktionstendenzen in ihm abspiegeln. Es ist zweifelhaft, ob das Mineral nur ein Objekt für unsere Sinne, oder ob es in gewissem Maße ein Subjekt für sich selbst ist, aber dann kann es nur der feste Wille eines festen Zustandes sein, den man nicht mehr gut als Gefühlserregung bezeichnen kann. Der Wille ist das Prinzip und

das verborgene Innere alles Seienden. Viele Wesen verdoppeln ihn gewissermaßen und manifestieren sich ihn in ihren Gefühlszuständen, einige lösen von diesen die Sinnesqualitäten halb ab und sehen sie vor sich wie eine Art Traum schweben; ein einziges Wesen nur fixiert sie in der Ausdehnung und bildet daraus jene permanente Luftspiegelung, welche es Außenwelt nennt.

Wir haben also die Ursprünglichkeit des Bewußtseins zwiefach dargetan, da wir zeigten, daß es sich weder in eine ihm äußerliche Ausdehnung noch in seine eigene Vorstellung der Ausdehnung auflösen läßt. Haben wir aber nicht, indem wir die Elemente aufzählten, welche in uns dieser Vorstellung vorangehen, die durch den Empirismus beseitigte Unterscheidung dessen, was man unsere Vermögen nennt, erneuert? Man kann nicht sagen, daß es an der mangelnden Analyse der Bewußtseinsvorgänge liegt, wenn wir Vorgänge, die im Grunde einer Art sind, in verschiedene Klassen bringen, denn gerade die Analyse hat uns in der Wahrnehmung der Ausdehnung die Gesichts- oder Tastempfindung, in der Empfindung die Gefühlsaffektion, in dieser das Streben finden lassen. Man kann auch nicht sagen, daß wir mit Unrecht von flüchtigen Vorgängen auf dauernde Vermögen schließen, denn in den von uns aufgeführten Vorgängen selbst steckt etwas Dauerndes, das dem Begriff entspricht, den man in der Regel von einer Fähigkeit hat. So z. B. hören wir nicht auf, die Ausdehnung wahrzunehmen, und zwar nehmen wir eine und dieselbe Ausdehnung bald in dieser, bald in jener Gestalt wahr; aber diese Wahrnehmung ist an sich rein virtuell und wird erst in unseren Einzelwahrnehmungen aktuell. Sie ist also ein wahres Vermögen oder eine Fähigkeit der Wahrnehmung. Wenn uns zwei Empfindungen von einer solchen Verschiedenheit wie die zwischen rot und blau gleichwohl als von einer Art erscheinen, so geschieht das deshalb, weil sie gewissermaßen auf demselben Gefühlszustand beruhen, der das Eigenleben des

Auges oder Sehens darstellt; und wenn uns alle unsere Empfindungen, von welcher Art sie auch seien, gleicherweise als Empfindungen erscheinen, beruht dies nicht darauf, daß sie insgesamt einen fundamentalen Gefühlston haben, der unser Leben in dessen Einheit oder unsere allgemeine Empfindungsfähigkeit ist? Mit unseren Begehrungen endlich verhält es sich nicht anders: alle jene, welche wir derselben Klasse einverleiben, haben ihre Wurzel in einer gemeinsamen Tendenz, und alle diese Tendenzen lösen sich wieder in eine einzige auf, die wir unseren Urwillen oder unsere Willenskraft nennen können. Aber noch mehr: indem wir zeigten, daß das Bewußtsein heterogene und unableitbare Elemente einschließt, haben wir auch dargetan, daß es seine besonderen, von denen der Außenwelt unterschiedenen Gesetze hat. Die Gesetze der Außenwelt regeln für sich nur die Ordnung unserer Wahrnehmungen; es ist richtig, daß unsere Wahrnehmungen die besondere Form, welche unsere Gefühle und Strebungen in jedem Augenblicke unseres Lebens annehmen, bestimmen, so daß diese Gesetze als direkt oder indirekt die Ordnung aller Bewußtseinsvorgänge erklärend befunden werden. Was sie aber nicht erklären, das ist eben der Einfluß, den unsere Vorstellungen auf unsere Gefühle und vermittelst dieser auf unsern Willen ausüben; noch weniger aber erklären sie den umgekehrten und ebenso konstanten Einfluß unseres Willens auf unsere Gefühle und Vorstellungen. Wir sehen z. B. ein Außending und empfinden sogleich ein Lustgefühl, welchem von unseren Innern her ein Begehern entspricht; ein Bedürfnis bekundet sich uns in einem Unbehagen, und zugleich erweckt es in unserer Einbildungskraft seinen Gegenstand und strebt vermittelst unserer motorischen Kraft, ihn zu realisieren. Das Bewußtsein ist also der gleichsam sich kreuzenden Wirksamkeit zweier Arten von Gesetzen unterworfen, von denen die einen die Sukzession seiner Zustände bestimmen, während die anderen die wechselseitige Beeinflussung seiner Kräfte zum

Ausdruck bringen. Die ersteren sind wohl, wie der Empirismus es fordert, die Gesetze der Physiologie und der Physik, die letzteren aber gehören ausschließlich der Psychologie an.

Wir glauben auch den zu unbedingten Negationen des Empirismus betreffs des doppelten Problems des Ichs und der Freiheit im vorhinein begegnet zu haben. Zweifellos wäre das Wort „Ich" ein sinnloses Wort, wäre das Bewußtsein nur Ausdehnung oder Ausdehnungswahrnehmung, aber es gäbe nach dieser Hypothese auch nichts, was den Namen Bewußtsein verdiente. Das Bewußtsein ist wesentlich Entgegensetzung eines Subjekts oder Ichs zur Außenwelt, und es ist dieses Subjekt, was wir der Reihe nach in der Sinnesqualität und in der Gefühlsaffektion gesucht haben, bis wir es schließlich im Willen fanden. Vielleicht wird man uns vorhalten, wir hätten uns nur gefunden, um uns zu verlieren, und wir müssen bekennen, daß es uns schwer fällt, uns in einem Willen wiederzuerkennen, dessen wir uns kaum bewußt sind und der vielleicht über unser Einzeldasein hinausragt. Nicht also der Wille an sich ist für uns das Ich, sondern der Wille, sofern er sich in jenem Grundzustande reflektiert, dessen jedem von uns eigentümliche Form unser Temperament zum Ausdruck bringt und unsern Charakter bildet. Dieses noch im Grunde des Bewußtseins verborgene Ich reflektiert sich wieder in unseren Gefühls- und Vorstellungsweisen, und wir erfassen es schließlich nur in diesen Modis als identisch zu allen Lebenszeiten. Unser Ich kann nicht real aufhören, dasselbe zu sein, wohl aber, uns als dasselbe zu erscheinen, wenn infolge äußerer Umstände oder irgendwelcher organischer Krisen unsere gegenwärtigen Vorstellungen und namentlich unsere Gefühle keine Beziehungen mehr zu unseren vergangenen Vorstellungen und Gefühlen aufweisen. Wir sind frei allein dadurch, daß wir ein Ich sind oder daß in uns etwas der Vorstellung und den sie beherrschenden Gesetzen vorangeht. Schon die Empfindung kann, in dem Sinne, daß sie ihre Natur nur aus sich selbst

hat, frei genannt werden; noch mehr ist der Wille frei, denn es gehört zu seinem Wesen, sich selbst zu wollen und Ursache seiner selbst zu sein. Gewiß gibt es in uns keinen einzelnen Willens- oder Gefühlszustand, der nicht durch ein Wahrnehmungsobjekt oder eine Objektvorstellung determiniert ist und folglich in letzter Linie vom Naturmechanismus abhängig ist. Aber dieser Mechanismus, welcher unsere Freiheit fesselt oder vielmehr lenkt, scheint in gewisser Hinsicht selbst von ihr gelenkt zu sein: in der willkürlichen Bewegung gehorcht er ihr oder konkurriert wenigstens mit ihr, und er hält von selbst in der Natur eine Ordnung aufrecht, die im allgemeinen unseren Bedürfnissen entspricht und in uns die angenehmen gegenüber den unangenehmen Gefühlen überwiegen läßt. Anderseits sind zu viele Dinge außer und in uns anders, als wir sie gewünscht hätten, unser eigener Wille ist nicht das, was er sein sollte und im Grunde sein wollte, und indem er zu eifrig einige seiner Ziele verfolgt, versperrt er sich selbst den Weg zur Erreichung der anderen. So sind wir frei in unserem Sein und determiniert in unseren Daseinsweisen; wir sind innerhalb dieses Determinismus selbst frei, wenn er im Sinne unserer Tendenzen wirkt, wir werden seine Sklaven, wenn er jene bekämpft oder auf Abwege bringt. Es besteht hier ein doppelter Widerspruch, den eine rein empirische Psychologie, wie es scheint, nur festlegen kann.

Wir wollen hier nicht von den notwendigen Wahrheiten und ihrer objektiven Gültigkeit sprechen, denn in einer empirischen Psychologie ist für eine Theorie der Vernunft kein Platz. Wir haben daher nur das Vorstehende zusammenzufassen, um uns klare Rechenschaft von dem Standpunkte zu geben, den wir gegenüber Streitfragen, bezüglich welcher wir zwischen der Psychologie *Cousins* und der seiner Gegner zu vermitteln vermochten, einnehmen. Wir gaben ohne Bedenken den vorgeblichen Parallelismus der innern Vorgänge und ihrer Gesetze mit den Vorgängen und Gesetzen

der Natur auf, wir versuchten nicht, eine launenhafte Wahlfreiheit oder ein abstraktes, seinen Modis äußerliches Ich zu verteidigen. Aber wir glaubten doch nicht, das Bewußtsein sei nur eine Art Accidens in einer materiellen Welt und ausschließlich durch die Gesetze der Materie beherrscht; daher versuchten wir, ihm seine Unabhängigkeit und Spontaneität wiederzugeben, indem wir dieselbe nicht wie *Cousin* nicht außer und über der Außenwelt setzten, sondern unter dieser und in das Zentrum dieser Welt, die für uns nur die Entfaltung jener ist. Wir geben uns bezüglich der Tragweite unserer Ergebnisse keiner Illusion hin, wir wissen recht wohl, daß die blinde Kraft, die wir unter dem Namen des Bewußtseins schilderten, kein Geist ist und daß die Spontaneität, die wir ihm zuschreiben, mit der sittlichen Freiheit nichts gemein hat. Wir haben der neuen Psychologie in ihrer Grundthese, der Identität des Bewußtseins mit der physischen Realität, von Anfang an zugestimmt und haben nur ihren Gesichtspunkt erweitert, ohne ihn zu verrücken und ohne den von ihr implicite bekannten Materialismus zu einer Art Naturalismus umzugestalten. Im ganzen und großen aber behält sie Recht und der Spiritualismus Unrecht.

Und doch möchten wir nicht, daß das Ergebnis dieser Untersuchung den Spiritualismus Lügen straft.

IV.

Wie soll man beweisen, daß Geist, Vernunft, Freiheit keine Chimären sind? Müssen wir, um die Schlußfolgerungen *Cousins* aufrecht zu erhalten, auf seine Methode Verzicht leisten, die Psychologie als exakte Wissenschaft behandeln und, wie man sagt, das Bewußtsein konstruieren, statt es zu analysieren? Aber man konstruiert so nur Abstraktionen; nun ist das Bewußtsein samt allem, was es einschließt, eine Tatsache, und diese wäre selbst die Bedingung der spekulativen Arbeit, mittels welcher man es zu konstruieren sucht. Wir sind also nolens volens auf die Analyse des Bewußtseins angewiesen, und es erübrigt noch zu wissen, ob nicht diese Analyse von einem ganz anderen Gesichtspunkt als dem von uns bisher gewählten unternommen werden kann.

Im Vorstehenden suchten wir den Inhalt des Bewußtseins zu bestimmen, wir kennen denselben also oder es hängt wenigstens diese Kenntnis von uns ab, so daß wir, wenn der Ausdruck gestattet ist, ein Bewußtsein unseres Bewußtseins besitzen. Diese Reflexionserkenntnis der Tatsachen unseres Innenlebens, dieses ideale oder besser intellektuelle Bewußtsein unseres Bewußtseins wollen wir jetzt der Analyse unterwerfen.

Man wird uns vermutlich gleich zu Beginn aufhalten, indem man uns sagt, dieses neue Bewußtsein unterscheide sich nicht von dem eben beschriebenen oder es sei nur dessen höchste und deutlichste Form. Wir hingegen be-

haupten, daß es sich ganz und gar davon unterscheidet, obwohl es dasselbe fortsetzt und der Punkt, wo das eine sich an das andere knüpft, aufzeigbar ist. Der Wille, wie wir ihn verstanden haben, schließt sicherlich nicht die Erkenntnis seiner selbst ein, denn wir sahen, daß er uns nur durch unsere Gefühlserregungen gegeben ist. Aber, sagt man, sind Empfinden und Wissen, daß man empfindet, nicht ein und dasselbe? Tatsache ist es zunächst, daß wir empfinden können, ohne es zu wissen, denn alle Psychologen kommen heute darin überein, daß es in uns eine große Menge von Erregungen gibt, die wir nicht bemerken und von denen die meisten Menschen keine Vorstellung haben. Aber auch dann, wenn wir wissen, daß wir empfinden, sind unsere Affektion und die Kenntnis, die wir davon haben, zwei ganz verschiedene Dinge. Die Erkenntnis eines Schmerzes ist nicht schmerzhaft, sondern wahr, sie kann diesen Schmerz in Form eines Vorausschauens vorwegnehmen und ihn in Erinnerungsform überdauern; endlich ist sie nicht notwendig in dem leidenden Menschen eingeschlossen und büßt ihre Wahrheit nicht ein, wenn sie von dessen Bewußtsein zu dem eines andern Menschen übergeht. Es ist ferner zu bemerken, daß unsere Gefühle nur indirekt und durch ihre Assoziation mit unseren Vorstellungen zu Erkenntnisobjekten werden. Man abstrahiere während des Schmerzes von jedem zeitlichen und örtlichen Umstande, entferne jedes Bild eines äußeren Ungemaches oder einer organischen Störung, so wird man deswegen nicht weniger leiden, aber nichts mehr im Leiden finden, was man denkend erfassen und sprachlich ausdrücken könnte. Wir haben also nur zu fragen, ob die Wahrnehmung zur Reflexionserkenntnis ihrer selbst wird oder werden kann. Versuchen wir, uns die Wahrnehmung so vorzustellen, wie sie an sich ist, ohne jede gedankliche Zutat: eine Farbe füllt in der Ausdehnung eine Gestalt aus; Töne, Gerüche, Tastqualitäten lösen sich halb von uns ab, um sich um sie zu gruppieren; es besteht hier nur eine Modifikation un-

seres Bewußtseins, welche ebenso momentan und ausschließlich individuell ist wie eine Lust oder Unlust. Gemäß aller Wahrscheinlichkeit ist der Wahrnehmungsvorgang bei den Tieren so beschaffen, und auch bei uns ist er so in gewissen Zuständen äußerster Zerstreutheit, wo wir die Außendinge wie in einem Traume um uns schweben sehen. Aber das Denken macht aus diesem Traum eine Wirklichkeit, und es wird nicht nur unsere Wahrnehmung wie vorhin unsere Gefühlserregung zu einer wahren Tatsache, die in Vergangenheit und Zukunft stets wahr bleibt, sondern die Gesamtgruppe der Sinnesqualitäten scheint auch unser Bewußtsein zu verlassen, um sich in einer äußeren Ausdehnung zu fixieren; sie wird für uns ein Ding, ein an sich existierendes Wesen, welches vor unserer Wahrnehmung existierte und weiter existieren wird, nachdem wir es wahrgenommen haben. Das Denken ist also nicht weniger von der Wahrnehmung unterschieden als von der Empfindung und dem Willen; der Traum verwandelt sich nicht von selbst in Wachsein, die Sinneswahrnehmung nicht von allein in absolute Existenz, die ihrem Gegenstand ein unabhängiges Dasein verleiht. In uns besteht demnach wirklich ein intellektuelles Bewußtsein, welches dem sinnlichen Bewußtseinsinhalt nichts hinzufügt, wohl aber demselben den Stempel der Objektivität aufdrückt; nur muß man zugestehen, daß dieses zweite Bewußtsein nur im Anschluß an die Wahrnehmung erwacht, und daß es mit dem ersten nur durch die Wahrnehmung in Verbindung steht: indem wir die Ausdehnung vorstellen, gehen wir aus uns heraus, um in die Absolutheit des Denkens einzutreten.

Wird man uns sagen, dieses Absolute sei eine Illusion, die Idee des Seins sei nur das verworrene Bild dessen, was das Allgemeinste in unseren Wahrnehmungen ist, und dieses Bild bilde, auch wenn es sich mit einer gegebenen Wahrnehmung assoziiert, stets nur einen Momentanzustand unseres Individualbewußtseins? Man beseitige doch aus dem

Bewußtsein aller Menschen die Überzeugung von der Realität der Außenwelt, man hindere sie, ihren Bewußtseinszuständen eine innere Wahrheit zuzuschreiben, die sie in Vergangenheit und Zukunft bewahren! Erscheint nun die Sinnenwelt allen Menschen als eine von ihrer Wahrnehmung unabhängige Realität, so hat dies gewiß nicht darin seinen Grund, daß jene ein extramentales Ding an sich ist, sondern es geschieht deshalb, weil sie Objekt eines intellektuellen Bewußtseins ist, welches sie denkend von der Subjektivität des sinnlichen Bewußtseins befreit. Die Menschen glauben insgesamt, daß ihre Innenzustände etwas nicht bloß in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit und Zukunft Existierendes sind, nicht weil diese Zustände in einer chimärischen Wesenheit, deren Dasein, wenn es eines besäße, nur auf die Gegenwart beschränkt wäre, wohnen, sondern weil sie Gegenstand eines Denkens sind, das, über alle Zeit sich erhebend, sie gleichermaßen in dem, was sie sind, waren und sein werden, erblickt. Ist das Denken eine Illusion, dann müssen alle Wissenschaften wegfallen, denn es gibt deren keine, die nicht davon spricht, daß die Dinge an sich, außerhalb aller aktuellen Wahrnehmung und folglich aller Zeit bestehen, und die nicht eine Wissenschaft vom Ewigen und, von den möglichen Irrtümern abgesehen, selbst ewig währe. Man müßte dann auch die empirische Psychologie aufheben, denn der Psycholog, welcher lehrt, das Bewußtsein enthalte nur subjektive Modi, glaubt dadurch etwas anderes auszusagen, als einen subjektiven Modus seines eigenen Bewußtseins, er spricht von dem, was sich im Bewußtsein überhaupt als etwas an sich Wahres, das er von jedem anerkannt sehen will, abspielt; er stellt also sich und uns auf den Standpunkt des Absoluten, in demselben Momente, wo er uns davon auszuschließen vermeint. Wollte er aber nur von dem sprechen, was in ihm vorgeht, so hätte er nicht das Recht, seinen Traum zu verlassen, um ihn zu konstatieren, und uns zu belehren; seine Rolle ist, wie die des

Skeptikers, von dem er übrigens nicht abweicht, stumm zu sein.

Vielleicht wäre man weniger versucht, die Existenz eines intellektuellen Elements in unserem Bewußtsein zu leugnen, würde man bemerken, daß von den drei Raumdimensionen eine uns durch keine Sinneswahrnehmung gegeben, sondern ein spontanes Produkt unseres Denkens ist. Beim ersten Blick erscheint uns die Ausdehnung als lang und breit oder vielmehr als breit und hoch, aber wieso wissen wir, daß sie außerdem noch tief ist, oder daß die im Raum enthaltenen Gegenstände auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Entfernungen von uns sich befinden? Es ist klar, daß wir die Tiefe nicht direkt sehen können, denn dazu müßte man sie transversal sehen, was sie in Breite verwandeln würde. Man wird sagen, daß wir einen Gegenstand hinter einem andern verschwinden sehen. Wer garantiert uns aber, daß der erste Gegenstand hinter dem zweiten fortexistiert? Wir sollen die Entfernung der Gegenstände von uns dadurch gewahren, daß wir auf sie zuschreiten. Wie aber nehmen wir unsere Fortbewegung wahr? Wir sind uns einer Reihe von Muskelanstrengungen bewußt, und sehen gleichzeitig einen vor uns befindlichen Gegenstand immer größer werden, während andere Gegenstände, die uns dem ersten benachbart schienen, sich von ihm allmählich entfernen und schließlich rechts oder links von uns verschwinden. Was gibt es in dem allen, was uns versichert, daß wir uns vorwärtsbewegt haben, und daß nicht die Gegenstände selbst sich vergrößert oder sich seitlich von uns verschoben haben? Wird man sagen, es genüge zur Erwerbung der Tiefenvorstellung, unsere Hand auf zwei Flächen eines Körpers gleiten zu lassen, deren eine uns zugewandt ist, die andere mit ihr einen rechten Winkel bildet? Die Frage ist jedoch eben die, ob die Ebene der zweiten Bewegung zur Ebene der ersten senkrecht steht; und daß zwei Ebenen einen Winkel bilden, daß eine Ebene auch nur von einer anderen abweicht,

das kann uns keine Empfindung von Anstrengung, Widerstand oder Reibung lehren. Solchermaßen nehmen wir die Tiefe weder direkt noch indirekt wahr, wir glauben bloß an ihre Existenz, und zwar deshalb, weil wir den Außendingen eine absolute, von uns unabhängige Existenz zuschreiben. Ein realer Gegenstand ist für uns ein festes Ding, ein Körper, ein ausgedehntes, als fester und äußerer Gegenstand den Raum erfüllendes Objekt. Umgekehrt ist aber die Festigkeit der Körper nur die ihnen außerhalb ihrer Sinneserscheinung zugeschriebene Realität, und der Raum, sofern er von der visuellen und taktilen Ausdehnung unterschieden ist, ist nur die von unserem Bewußtsein erfaßte Möglichkeit eines Körpersystems oder einer realen Welt. Die Tiefe ist in letzter Linie nur das Phantom der Existenz, die Illusion unserer Sinne, welche das zu sehen und zu tasten meinen, was nur Gegenstand unseres Verstandes ist. Man fragt, was denn das Denken zur Wahrnehmung hinzufügt, und bemerkt nicht, daß das, was Wahrnehmung genannt wird, großenteils schon das Werk des Denkens ist.

Was ist denn dieses Denken, das sich in uns an die Wahrnehmung knüpft, ohne mit ihr zu verschmelzen, und dessen Licht sich gewissermaßen von der Wahrnehmung auf das Gefühl und den Willen reflektiert? Beseitigen wir zunächst jede Vorstellung eines besondern, geheimnisvollen Subjekts, eines transzendenten Ichs, welches dem sinnlichen Bewußtsein fremd ist. Ein solches Subjekt wäre in Wahrheit nur ein Objekt mehr, das nur für ein anderes Denken existieren könnte, usf. ins Unendliche. Wie käme ferner das so außer unseren Bewußtseinszuständen stehende Denken zu deren Erkenntnis? Die Erkenntnis ist keine äußerliche, mechanische Wirkung, welche ein Wesen auf ein anderes auszuüben vermag; um etwas zu erkennen, müssen wir in gewissem Maße dieses Etwas selbst sein, und daher darf man in erster Linie nicht selbst ein anderes Ding sein. Das Denken ist daher für das Sinnesbewußtsein numerisch

identisch; es unterscheidet sich von ihm, wie wir sagten, dadurch, daß es bloße subjektive Zustände in Tatsachen und Wesen verwandelt, welche an sich, für alle Geister existieren; es ist das Bewußtsein nicht der Dinge, sondern der Wahrheit oder des Seins der Dinge. Es gibt für uns kein Sein ohne die Funktion eines Denkens, welches dieses Sein erkennt und bejaht; es gibt kein Denken in uns, das nicht die Erkenntnis und Anerkennung eines Seins ist. Was meinen wir aber damit, wenn wir von einem innern Zustande oder einem Außendinge sagen, es existiert, hat existiert, wird existieren? Das letztere, scheinbar das am schwersten zu Beantwortende, ist gerade der Schlüssel zu den zwei anderen Fällen; denn die Aussage, ein noch nicht seiendes Ding wird sein, bedeutet offenbar, es muß sein, oder es gibt von nun an einen Grund, der es zum Sein determiniert. Auf dasselbe Prinzip des bestimmenden Grundes stützen wir uns unbewußt, wenn wir die Wahrheit einer gegenwärtigen oder vergangenen Sache behaupten, und wir streiten den Traumbegebenheiten, obwohl sie uns manchmal ebenso lebhaft erregen wie die Geschehnisse im Wachen, die Existenz deshalb ab, weil sie sich weder aus unserem früheren Leben, noch auch häufig auseinander erklären lassen. So unterscheidet sich dasjenige, was wir Wahrheit oder Existenz nennen, von den Inhalten des Sinnesbewußtseins nicht wie eine Tatsache von der andern, sondern wie überhaupt das Recht vom Tatbestande: das für uns Seiende ist nicht das von uns Empfundene und Wahrgenommene, noch weniger etwas außerhalb unserer Empfindungen und Wahrnehmungen Liegendes, sondern das, was wir gemäß den Gesetzen der Natur und des Bewußtseins wahrnehmen und empfinden *sollen*. Wie aber wissen wir, daß wir etwas eher als ein anderes zu empfinden und wahrzunehmen haben? Warum erscheint uns diese Sukzession von Geschehnissen als berechtigt, und folglich als wahr, während eine andere uns als unberechtigt und daher als falsch erscheint? Die Erfahrung kann uns wohl zeigen, daß

gewisse Sukzessionen sich häufiger als andere wiederholen, und kann so eine tatsächliche Unterscheidung von Wachsein und Traum begründen, aber sie kann uns nicht dafür bürgen, daß nicht das Wachsein nur ein anderer, besser zusammenhängender und konstanter Traum sei, sie kann die Tatsache nicht in Berechtigung umwandeln, da sie nur aus Tatsachen besteht, und keine von diesen eher als die anderen den Rechtscharakter besitzt. Das intellektuelle Bewußtsein muß daher das Licht, welches nicht aus dem Sinnesbewußtsein erstrahlen kann, aus sich selber entnehmen; es muß in uns vor aller Erfahrung eine Idee des Seinsollenden, ein ideales Sein, wie Plato es dachte, geben, das für uns das Urbild und Maß des realen Seins ist. Diese Idee allein ist das Subjekt des Erkennens, denn sie ist kein Ding, sondern die apriorische Wahrheit aller Dinge, und die Erkenntnis ist nur das Bewußtsein, welches diese ideale Wahrheit von sich selbst hat, indem sie sich in den sie realisierenden Dingen wiedererkennt. Wie existiert nun diese Idee in uns? Ist sie wie die angeborenen Ideen des gewöhnlichen Spiritualismus, eine „Vernunfttatsache", ein unerklärlicher Inhalt des intellektuellen Bewußtseins? Dann wäre sie nur ein neues Ding, Idee genannt, sie wäre vielleicht der erste Gegenstand des Denkens, aber noch nicht das Subjekt desselben, und sie müßte ihre Wahrheit vor einer höheren Idee legitimieren, ehe sie sich zum Kriterium der Wahrheit der Sinnendinge erhebt. Die Idee, welche uns zur Beurteilung alles uns Gegebenen dient, kann uns nicht selbst gegeben sein. Was bleibt also übrig, als daß sie sich selbst in uns erzeugt, als intellektuelles Subjekt und lebendige Dialektik? Wir brauchen nicht zu fürchten, daß wir gleichsam das Denken im Leeren schweben lassen, denn es kann nur auf sich selbst beruhen, und alles Übrige nur auf ihm: der letzte Stützpunkt aller Wahrheit und alles Seins ist die absolute Spontaneität des Geistes.

Bei der Untersuchung des Intellektualbewußtseins haben

wir bisher die von *Cousin* empfohlene analytische Methode angewendet, und das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß gerade das Innerste dieses Bewußtseins nicht Gegenstand einer Analyse sein kann. Das Denken in seiner Anwendung auf das Sinnesbewußtsein ist eine Tatsache, die wir als gegeben betrachtet und in ihre Elemente aufzulösen gesucht haben; das letzte dieser Elemente, das reine Denken, ist eine sich selbst erzeugende Idee, die wir in ihrem wahren Wesen nur dadurch erkennen können, daß wir sie mittelst eines apriorischen oder synthetischen Verfahrens reproduzieren. Dieser Übergang von der Analyse zur Synthese ist zugleich der Übergang von der Psychologie zur Metaphysik.

Versuchen wir also, zu zeigen, auf welche Weise die Idee des Seins oder der Wahrheit sich selbst erzeugt. Nehmen wir an, wir wüßten noch nichts von der Existenz dieser Idee, so wissen wir doch dann wenigstens dies, daß es w a h r ist, daß sie existiert oder nicht existiert. Wir denken diese Alternative selbst in der Form der Wahrheit oder des Seins, ohne welche wir nichts denken können; daher ist in uns schon eine Idee des Seins oder der Wahrheit. So hat die Idee des Seins, als Gegenstand des Denkens, zum Antezedens und zur Garantie die Idee des Seins, als Form ebendesselben Denkens betrachtet. Man wird nun sagen, die Idee des Seins, als Form des Denkens betrachtet, bedürfe selber der Legitimierung durch eine vorangehende Form. Zugegeben, genau das hat statt; denn diese Idee, deren Existenz jetzt in Frage steht, wird so zum bloßen Denkobjekt, welches sogleich seine Garantie in einer neuen Form findet, da, mag es existieren oder nicht, es wieder w a h r ist, daß es existiert oder nicht existiert. Die Idee des Seins leitet sich also nicht einmal, sondern beliebig oft oder ins Unendliche aus sich her, sie erzeugt sich und legitimiert sich selbst absolut. Das Sein ist, könnten wir auch sagen, indem wir in diesem Satze, im Gegensatz zur üblichen Deutung, vom Prädikat zum Subjekt übergehen, denn das Denken

beginnt mit der Setzung seiner eigenen Form, des Seins als Prädikat; ein Prädikat aber kann stets zum Subjekt seiner selbst gemacht werden, und wir können allem Existierenden, sogar dem Nichtseienden das Prädikat des Seins beilegen; daher ist das Sein. Diese Seinsidee, deren Existenz wir eben feststellen, wird wohl recht leer erscheinen; sie ist in der Tat nur die Idee oder Form der Existenz, nur mit der Eigentümlichkeit, daß sie sich logisch selbst erzeugt. Vermöge dieses Merkmals vermag sie von zwei Elementen des sinnlichen Bewußtseins, in welchen sie sich gewissermaßen reflektiert und welchen sie dadurch eine objektive Gültigkeit verleiht, Rechenschaft zu geben. Sie ist ihre eigene logische Prämisse und ihr Symbol ist hierin die Zeit, in welcher ein sich stets gleicher Augenblick ins Unendliche sich reproduziert. Die Zeit wiederum reflektiert sich in der ersten Raumdimension, in der Länge, deren Teile insgesamt gleichartige vorangehende Teile ins Unendliche voraussetzen. Aber die Idee des Seins wandelt sich selbst gemäß ihrem Doppelsymbol; während sie zuerst nur logische Notwendigkeit, Determination desselben durch dasselbe war, wird sie durch Anwendung auf die Ausdehnung und die Sukzession zur Determination des Homogenen durch das Homogene, zur mechanischen Notwendigkeit, kurz zur Kausalität. Die Kausalität letztlich ist das ideelle Sein, eine leere Zeit unter dem Bilde einer imaginären Linie ist das reale Sein oder die Welt; alles Übrige haben wir für eine Illusion und für einen Traum zu halten.

Enthält aber die Idee des Seins nichts weiter als das von uns bisher in ihr Gefundene? An sich betrachtet, und abgesehen von ihren Beziehungen zum sinnlichen Bewußtsein ist diese Idee für uns nur erst die leere Form einer Existenz, welche die Existenz von nichts ist. Eben dadurch aber fordert sie als ihre Ergänzung die Idee eines von dieser Form unterschiedenen Inhalts, eines irgendwie materiellen Seins, welches zum Subjekt dieser Existenz wird und an sich nicht

die Tatsache des Seins, sondern das Seiende ist. Diese zweite Idee ergänzt die erste nicht bloß, sie erklärt und legitimiert sie auch: das abstrakte Sein knüpft sich nun an das konkrete Sein wie an seine Wurzel, und wir können die Existenz nun nicht mehr anders denn als eine Art Manifestation des Seienden denken. Das Sein ist, wiederholen wir, und nun gehen wir in diesem Satze wie üblich vom Subjekt zum Prädikat: das Sein setzt sich selbst erst als Subjekt und Wesen und manifestiert sich sodann außer sich durch das Attribut der Existenz. Mit welcher Berechtigung setzt es sich aber so? Eben weil es das Sein an sich oder das Seiende ist. Denn wenn schon der bloße Seinsbegriff uns objektive Gültigkeit zu haben schien, wie sollte das Seiende, das die Grundlage dieses Begriffes ist, nicht um so wahrer und seinswürdiger sein? Gleichwohl besteht hier keine logische Notwendigkeit, und das Denken ist nicht gezwungen, von der abstrakten Existenz, die seine eigene Form ist, zum existierenden Subjekt, welches dieser Form einen von ihr unterschiedenen Inhalt gibt, überzugehen. Aber das Denken hat von selbst die Tendenz, die Sphäre der Abstraktion und des Leeren zu verlassen, es setzt spontan das konkrete Sein, um so zum konkreten, lebendigen Denken zu werden. Die erste Idee des Seins war zugleich das Produkt und der Ausdruck einer Notwendigkeit, die zweite aber erzeugt sich durch Selbstbejahung und ist selbst nur Wille. Was kann es nun in uns geben, was die zweite Seinsidee realisiert, so wie die Zeit und die Linie uns die erste zu realisieren schienen? Dem konkreten Sein, welches sich selbst nicht mehr äußerlich, sondern innerlich, welches nicht mehr die leere Form, sondern der positive Seinsinhalt ist, muß ein Bewußtseinsmodus entsprechen, der nicht mehr ein Ausgedehntes ist, dafür aber eine Intensität besitzt: die Empfindung. Die Empfindung aber, obwohl einfacher Art, kann stets als ein Komplex anderer, immer schwächerer Empfindungen betrachtet werden; sie enthält also virtuell eine simultane Mannig-

faltigkeit, welche wiederum im Bewußtsein durch die zweidimensionale Ausdehnung, die Fläche dargestellt wird. Diese beiden neuen sinnlichen Bewußtseinselemente endlich reagieren wie die beiden ersten auf die von ihnen realisierte Idee, und was an sich nur Seinswille war, wird durch Anwendung auf die Empfindung und die sichtbare Ausdehnung Lebenswille, Begehren oder Zielstrebigkeit (finalité). Damit ist die Konstruktion des lebendigen Bewußtseins, wie die Analyse es uns schon gegeben hatte, beendigt, und wir wissen nun, daß es nicht geringere objektive Gültigkeit hat als das abstrakte und mechanische Bewußtsein, das wir vorher konstruierten. Die Finalität ist im Gegenteil wahrer als die Kausalität, die Empfindung wahrer als die leere Zeit und die Fläche wahrer als die Linie, weil alle drei einer höheren Form korrespondieren und sozusagen auch einer zweiten Potenz der Seinsidee.

Diese zweite Potenz ist nicht die letzte. Sein, im positiven Sinne des Wortes, Natur oder Wesen sein ist mehr als der bloße abstrakte Begriff und die logische Notwendigkeit des Seins. Noch mehr aber ist es, der Natur überlegen und frei von allem Wesen zu sein, nur sozusagen ein Ich zu sein, d. h. ein reines Bewußtsein und Bejahen seiner selbst. Diese dritte Idee des Seins ist für die zweite ebenso notwendig wie diese für die erste; denn das konkrete Sein ist zwar sicher an sich wahr und seinswürdig, wer kann aber entscheiden, daß es wirklich ist, außer ein von ihm unterschiedenes Bewußtsein, das gewissermaßen Zeuge seiner Wahrheit und Richter über seine Existenzberechtigung ist? Wir werden nun dem Satze: das Sein ist, seine entwickelte Form: das Sein ist existierend, geben, und nachdem wir die erste Idee des Seins im Prädikat, die zweite aber im Subjekt erkannt haben, werden wir die dritte leicht in der Kopula erkennen, welche das Prädikat dem Subjekt zuschreibt und den ganzen Satz von der Potenz zur Aktualität übergehen läßt. Wir werden auch ohne Mühe die objektive Gültigkeit

der dritten Idee feststellen, denn wenn uns schon das konkrete Sein wahrer als das abstrakte erschien, wie ist dann nicht noch jenes wahrer, in dem sich die Wahrheit des einen und des andern vollendet, und welches die Wahrheit und Klarheit an sich ist? Gewiß nötigt nichts das Denken, sich zur dritten Idee des Seins zu erheben, denn die Wahrheit der beiden ersten Ideen könnte virtuell und latent bleiben; man kann nicht einmal sagen, es strebe über das Sein an sich hinaus zu gehen, wie es über das abstrakte Sein hinaus ging. Aber sein wahrer Wille geht weiter als sein Streben und ruht erst in dem, was über sein Sein hinaus reicht, in dem reinen Denkakt, vermittelst dessen es jenes existieren sieht und existieren macht; die höchste Idee entspringt einem freien Willen und ist selbst nur Freiheit. Diese Idee hat nicht eigentlich eine anschauliche Grundlage, aber sie realisiert sich im angewandten oder empirischen Denken, welches auf das sinnliche Bewußtsein reflektiert und die Existenz der dieses konstituierenden Elemente bejaht. Die erste Form dieses Denkens ist die individuelle Reflexion, durch die jedermann sein eigenes Leben und seine eigene Dauer bejaht und sich dabei von ihnen unterscheidet. Die zweite ist die Reflexionsvorstellung, durch die wir die ausgedehnten Gegenstände außer uns versetzen, indem wir zu den zwei Dimensionen der sichtbaren Ausdehnung jene hinzufügen, die nur die gestaltete Bejahung der Existenz, die Tiefe ist. Die Idee der Ideen, die Freiheit, reflektiert ihrerseits auf die individuelle Reflexion und auf die dreidimensionale Ausdehnung und wird so zur rationalen oder philosophischen Erkenntnis unserer selbst und der Welt. Dreidimensionale Ausdehnung, individuelle Reflexion und Vernunft: das sind die Elemente eines dritten Bewußtseins, das wir bereits als intellektuell bezeichneten und das noch wahrer als die beiden vorangehenden ist, weil es eben das Bewußtsein und die Bejahung ihrer Wahrheit ist. Dieses dritte Bewußtsein ist auch das letzte; der Denkprozeß hält an, so-

bald er sich selbst in der Freiheit findet, nachdem er sich in der Notwendigkeit als in seinem Schatten und im Willen als in seinem Leibe gesucht hat. Ebensowenig wie eine vierte Dimension gibt es eine vierte Seinsidee.

Nach dieser doppelten, analytisch-synthetischen Arbeit sind wir vielleicht berechtigt, definitiv und in allen Punkten uns zugunsten des Spiritualismus zu entscheiden.

Es steht zunächst fest, daß es in uns Tatsachen oder vielmehr Akte gibt, die wir als geistig (spirituels) qualifizieren können, und welche von allem Materiellen und Physischen fundamental sich unterscheiden. Man darf nicht, wie so oft geschehen, Bewußtsein und Geist verwechseln. Streben, Empfindung, sichtbare Ausdehnung bilden Bestandteile des Bewußtseins und sind die Elemente der Natur selbst; Kausalität, Zeit, Richtung sind ebenfalls im Bewußtsein, aber nur als abstrakte Bedingungen der Natur. Rein geistig ist nur, wie *Bossuet* bemerkt, das Intellektuelle, jenes dritte Bewußtsein, welches die Reflexionserkenntnis der beiden andern ist und das wir der Reihe nach analysiert und a priori rekonstruiert haben. Dieses Bewußtsein existiert, denn seine Existenz könnte nur von ihm selbst geleugnet oder bezweifelt werden, es muß ferner existieren, weil es die notwendige Entfaltung einer der Potenzen der Seinsidee ist. Aber eine Erkenntnis kann sich nur auf eine Wahrheit beziehen, daher sind wir genötigt, zwei von *Cousin* getrennte Probleme zu vereinigen und zugleich mit der Existenz des Geistes die Existenz einer ihm äußerlichen und von ihm unabhängigen Wahrheit zu behaupten. Wir wissen übrigens, was diese Wahrheit ist, sie ist weder ein Ding an sich noch das Attribut eines Dinges an sich, sondern die Idee des Seins selbst in dessen beiden Potenzen: im Mechanismus und im Leben. Die Existenz dieser Wahrheit ist für uns nicht eine zur Erklärung der Tatsache der Erkenntnis bestimmte Hypothese, wir sahen jene im Absoluten sich selbst konstituieren, kraft einer logischen Notwendigkeit, kraft eines spontanen Denk-

prozesses; wir wissen unmittelbar, sowohl daß sie ist, als auch, daß sie sein muß. Wir begreifen endlich das Verhältnis des Erkennens zur Wahrheit, welches zugleich das Verhältnis des Geistes zur Natur ist. Es ist, wie *Cousin* glaubte, eine und dieselbe Vernunft, welche, an sich unpersönlich, in uns sich reflektiert und persönlich wird, und so steckt ein Funken von Wahrheit zwar nicht im Materialismus, wohl aber im Naturalismus, der den Geist aus den Dingen hervorgehen läßt und in der Intelligenz nur eine höhere Lebensform erblickt. Es genügt aber nicht, zu sagen, der Geist sei in der Natur keimhaft enthalten, wir müssen auch erklären, wie er sich aus ihr entfaltet und wie die Erkenntnis, ohne daß sie aufhört, mit der Wahrheit identisch zu sein, sich von ihr unterscheidet und ihr gegenübertritt. Dies ist es, was wir versucht haben, indem wir zeigten, daß die Erkenntnis mit einem freien Akt einsetzt, und daß das absolute Denken, das sich in den Dingen manifestiert und sie wahr macht, zur Endform und zur Endformel die Freiheit hat.

Wie *Cousin*, glauben wir auch, daß alles, was im Bewußtsein sich abspielt, durch eine gewisse Anzahl von Gesetzen und Kräften erklärt werden kann und muß. Wir haben in uns bereits zwei Arten von Gesetzen unterschieden, von denen die einen nur die gegenseitigen Beziehungen unsrer Geisteskräfte zum Ausdruck bringen, während die anderen die Ordnung unserer Wahrnehmungen und damit auch aller unserer Einzelzustände determinieren. Die Untersuchung dieser letzteren überweisen wir der Physiologie und Physik, wobei wir aber bemerken, daß sie nichts rein Materielles und dem Denken Fremdes sind, da sie selbst durch die Doppelidee der Kausalität und Finalität determiniert sind. Was unsere Geisteskräfte (facultés) anbelangt, so haben wir nacheinander deren einige aufgezählt, werden nun aber vielleicht bei unserer Synthese oder Konstruktion des Bewußtseins die vollständige Liste derselben entwerfen. Gewiß wird

man uns fragen, ob die Notwendigkeit, die Zeit, die lineare Ausdehnung geistige Vermögen oder bloße Erkenntnisobjekte seien. Unsere Antwort lautet, es sind für uns permanente Akte des Bewußtseins, welches sich als reines Objekt oder reine Wahrheit setzt, bevor es reflektiertes Denken und freie Selbstbehauptung wird. Es gehört übrigens, meinen wir, zum Wesen unserer Geistesfähigkeiten, zugleich konstitutive Akte und ursprüngliche Erkenntnisobjekte zu sein. Die einen, wie die Notwendigkeit, der Wille, die Freiheit sind die eigentlichen Prinzipien, welche alles Seiende a priori möglich und wahr machen; die anderen, wie die Zeit, die Empfindung, die individuelle Reflexion, die drei Raumdimensionen, sind jene einfachen Begriffe oder Naturen, von welchen *Descartes* und *Leibniz* sprachen, und welche nach ihnen die Urelemente der Dinge sind. So fällt die Theorie der Vermögen für uns in allen ihren Partien mit dem zusammen, was man noch vor kurzem als Theorie der Vernunft bezeichnete. Wir adoptieren diese beiden Theorien, wenigstens in ihren Grundzügen, beiläufig so, wie sie die spiritualistische Psychologie entwirft, aber wir mußten zu ihrer Rechtfertigung eine andere Methode befolgen. Man kann wohl in sich die Existenz dieser oder jener intellektuellen oder sinnlichen Funktion feststellen, wie kann man aber wissen, ob nicht diese Funktion ein bloßes Produkt der Gewohnheit ist, ob sie gegenwärtig bei allen Menschen gleicher Art ist, ob man sie morgen im eigenen Bewußtsein wiederfinden wird? Wir müssen daher die Prinzipien demonstrieren und die Geistesvermögen a priori definieren. Wie soll man anderseits vermittelst des logischen Verfahrens von einer einfachen Bewußtseinsform zu einer andern übergehen, die ex hypothesi in der ersteren nicht enthalten ist? Wir haben dies gleichwohl versucht, indem wir voraussetzten, daß das Bewußtsein mit allem seinem Inhalt irgendwie zur Freiheit und Intelligenz gravitiert. Wenn unsere Deduktion nicht streng genug erscheint, so möge die Schwierigkeit des Problems dies entschuldigen.

Wir haben uns nur noch ein letztes Mal über die beiden, offenbar zusammenhängenden Probleme des Ichs und der Freiheit auszusprechen. Wir sagten bereits, das Ich sei zugleich der Lebenswille und der fundamentale Gefühlszustand, der in jedem von uns dessen unmittelbarer Ausdruck ist. Solcher Art ist vielleicht unser sinnliches Ich oder das tierische Ich in uns, aber das wahre Ich des Menschen ist höher zu suchen, in dessen Reflexion auf sich selbst oder vielmehr in der Reflexion des absoluten Denkens auf sich selbst. Wir sind an sich der absolute Akt, mittelst dessen die Idee des Seins in ihrer dritten Form ihre eigene Wahrheit bejaht; für uns sind wir die Erscheinung dieses Aktes oder die individuelle Reflexion, durch die jeder von uns sein eigenes Sein bejaht. Diese zweifache Bejahung ist frei, nicht bloß weil sie keine andere erzeugende Ursache als sich selbst hat, sondern auch, weil in der von ihr behaupteten Wahrheit nichts enthalten ist, was sie wie eine präexistierende Materie determinieren könnte. Das Sein, wie wir es denken, ist nicht zuerst eine blinde Notwendigkeit, dann ein Wille, der durch diese Notwendigkeit prädeterminiert ist, endlich eine Freiheit, die nur noch die Existenz des einen wie des andern zu konstatieren hätte. Sondern das Sein ist völlige Freiheit, sofern es sich selbst erzeugt, völlig Wille, sofern es sich als etwas Konkretes und Reales erzeugt, völlig Notwendigkeit, sofern diese Erzeugung intelligibel und sich selbst erklärend ist. Ebenso ist jeder von uns nicht erst ein Mechanismus innerer Zustände, dann ein Charakter, welcher schon der Ausdruck dieses Mechanismus wäre, endlich eine Reflexion oder ein Ich, ein unnützer und für unser Innenleben unverantwortlicher Zeuge. Der Akt, vermittelst dessen wir unser eigenes Sein bejahen, konstituiert es vielmehr ganz, denn eben dieser Akt ist es, was sich in unserem Charakter verwirklicht und fixiert, und was sich in unserer Lebensgeschichte entfaltet. Es darf daher nicht gesagt werden, daß wir uns so setzen, wie wir sind, sondern umgekehrt, daß wir so sind,

wie wir uns setzen. Es darf namentlich nicht gesagt werden, daß unsere Gegenwart von unserer Vergangenheit abhängt, die selbst nicht mehr in unserer Gewalt steht; denn wir erzeugen alle Momente unseres Lebens durch einen und denselben Akt, der jedem von ihnen zugleich präsent ist und alle überragt. In jedem Augenblicke sind wir uns dieses Aktes und damit auch unserer Freiheit bewußt, und wenn wir anderseits diese Momente in Beziehung untereinander betrachten, so finden wir, sie bilden einen stetigen Zusammenhang und einen festen Mechanismus. Kurz, wir erfüllen ein von uns gewältes oder vielmehr immer wieder zu wählendes Geschick. Warum unsere Wahl keine bessere ist, warum wir das Böse dem Guten frei vorziehen, das zu erklären, werden wir wohl verzichten müssen. Erklären hieße hier übrigens Entschuldigen, und die Metaphysik hat nicht das zu erklären, was die Moral verurteilt. —

Resümieren wir diesen letzten Teil unserer Untersuchung, so wie wir den vorstehenden zusammenfaßten. Diesmal gaben wir dem Spiritualismus Recht, aber in Wendungen und durch Argumente, die nicht mehr *Cousin* angehören. Zunächst untersuchten wir mit ihm das Denken als eine Tatsache, nur sahen wir in ihm nicht eine besondere Art von Vorstellung, sondern die Handlung, welche unseren Sinnesvorstellungen objektive Gültigkeit verleiht. Wir suchten dieselbe nicht durch unmittelbare Beobachtung, sondern durch die reflexive Analyse der auf die Objekte sich beziehenden Urteile zu erfassen. Bis hierher glaubten wir nicht die Grenzen der Psychologie zu überschreiten, noch ihre Methode aufzugeben. Wir bemerkten aber bald, das Denken könne nicht ein bloßes Bewußtseinsdatum sein, es müsse in sich selbst die Garantie seiner Wahrheit bergen, und es schließe daher eine Art Selbstableitung und Selbsterzeugung ein. Hierauf gingen wir von der Analyse ab und versuchten mittelst eines konstruktiv-synthetischen Verfahrens den dialektischen Prozeß des Denkens zu verfolgen. Zugleich er-

schien uns dasjenige, was zuerst nur unser Denken war, als die Wahrheit an sich, als das ideale Sein, welches die Bedingungen aller Existenz a priori enthält oder setzt. So kamen wir dazu, einige Linien einer Wissenschaft zu skizzieren, welche, wenn sie zustande käme, zugleich die Wissenschaft des Denkens und der Dinge wäre. Der Innenmensch ist doppelt, und es ist nicht verwunderlich, daß er der Gegenstand zweier, einander ergänzender Wissenschaften ist. Die Psychologie hat zum Gegenstande das sinnliche Bewußtsein, sie erkennt vom Denken nur das Licht, welches dieses auf die Empfindung wirft; die Wissenschaft des Denkens an sich, des Lichtes an seiner Quelle, das ist die Metaphysik.

Fortsetzung von der 2. Umschlagseite

Erschienen sind bisher (Februar 1908):

Band I. **William James, Der Pragmatismus.** Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Deutsch von Prof. W. Jerusalem, Wien. Preis geh. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Band II. **Gustave Le Bon, Psychologie der Massen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band III. **Alfred Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Band IV. **G. Tarde, Die sozialen Gesetze.** Deutsch von Hans Hammer, Leipzig. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—. (Im Druck.)

Band V. **Emile Durkheim, Die Methode der Soziologie.** Autorisierte Übersetzung. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band XI. **J. Lachelier, Psychologie und Metaphysik. Die Grundlagen der Induktion.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Daran schließen sich zunächst:

Band VI. **Dr. Rudolf Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens.** (Im Druck.)

Band VII. **Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik.** Deutsch von Privatdoz. Dr. Carl Siegel, Wien. (Im Druck.)

Band VIII und IX. **Rudolf Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie.** Naturwissenschaftliche und werttheoretische Grundlegung der Soziologie.

Band X. **M. Guyau, Die Kunst in Beziehung zum sozialen Leben.** Deutsch von Paul Prina.

Als weitere Bände werden erscheinen:

Originalarbeiten:

W. Ostwald, Energetische Kulturwissenschaft.

Übersetzungen:

Galton, Hereditary Genius;
Lacombe, De l'histoire considérée comme science;
Liard, La science positive et la métaphysique;
Sidgwick, The Methods of Ethics;
Squillace, Le dottrine sociologiche.

Der Verlag: Dr. Werner Klinkhardt, Leipzig.

Die Redaktion: Dr. Rudolf Eisler, Wien.

